COLLOQUIUM

BERTRAND FORCLAZ (DIR.)

L'EXPÉRIENCE DE LA DIFFÉRENCE RELIGIEUSE DANS L'EUROPE MODERNE (XVIe-XVIIIe SIÈCLES)

L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)

Bertrand Forclaz (dir.)

L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)

Éditions Alphil-Presses Universitaires Suisses

Case postale 5
2002 Neuchâtel 2
Suisse

www.alphil.ch

Alphil Distribution
commande@alphil.ch

ISBN 978-2-940489-09-1

Ce livre a été publié avec le soutien :
- du Fonds national suisse de la recherche scientifique
dans le cadre du projet pilote OAPEN-CH
- de la Commission des publications de la Faculté des lettres
et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel

Illustration de couverture : Rijksmuseum – Amsterdam
Fishing for Souls.
Adriaen Pietersz van de Venne (1614).

Responsable d'édition : Jacques Barnaud

Remerciements

Arrivé au terme de cette entreprise collective, c'est avec plaisir que j'aimerais remercier vivement celles et ceux qui m'ont aidé dans la préparation et l'organisation du colloque dont cet ouvrage constitue les actes : mes collègues de l'Institut d'histoire de l'Université de Neuchâtel, et en particulier Olivier Christin et Jean-Daniel Morerod pour leurs conseils avisés, Arlette Bagnoud et Jérôme Salmeron pour la gestion efficace des aspects organisationnels.

Mes remerciements s'adressent aussi à celles et ceux dont l'aide a été précieuse pour l'édition de l'ouvrage : mon assistante Franziska Kissling, qui m'a secondé dans la mise en forme du manuscrit et l'établissement de l'index ; mes éditeurs, Alain Cortat et Jacques Barnaud, qui m'ont accompagné de façon efficace et amicale ; les deux collègues anonymes qui ont bien voulu expertiser l'ouvrage.

Mes remerciements vont enfin au Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique et à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Neuchâtel pour leur appui financier, qui a permis la publication de cet ouvrage.

Cet ouvrage est dédié à Willem Frijhoff, à l'occasion de son 70e anniversaire.

Avant-propos

Bertrand Forclaz

Au cours des dernières années, la thématique de la coexistence religieuse et des contacts supraconfessionnels dans l'Europe moderne s'est imposée comme un objet de recherche central. Les causes de cette émergence sont diverses : s'il s'avère impossible d'en établir ici une liste exhaustive, elles renvoient de toute évidence à deux mouvements de fond, l'un sociétal, l'autre historiographique, qui sont bien sûr liés. La sécularisation des sociétés européennes au cours des dernières décennies a permis de poser un regard plus détaché sur les conflits religieux de l'époque moderne, tandis que les défis posés par la coexistence avec l'Islam incitent à chercher des pistes de réponse dans le passé, et dans le difficile apprentissage de la pluralité confessionnelle qu'a connu l'Europe[1]. Sur le plan historiographique, la laïcisation et la « déconfessionnalisation » de l'histoire religieuse, tout d'abord, ont permis aux chercheurs de mettre en œuvre de nouvelles

[1] Sur la problématique de la sécularisation, il existe une littérature abondante. Voir notamment Lehmann Hartmut, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen : Wallstein, 2004 (recueil d'articles de l'un des promoteurs du concept) ; McLeod Hugh, Ustorf Werner (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003 (pour une perspective critique). Sur les défis posés par l'Islam, voir par exemple Göle Nilüfer, *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Paris : Galaade, 2005 ; Marian Michel, Roy Olivier, « La difficile acclimatation de l'Islam », *Esprit*, 333, mars-avril 2007, p. 82-94.

approches, moins tributaires du point de vue des autorités politiques et ecclésiales. Ce changement de regard ainsi que l'affaiblissement des grands modèles interprétatifs, comme le paradigme de la confessionnalisation, ont ensuite entraîné la redécouverte de l'étonnante diversité confessionnelle que connaissaient de nombreux territoires de l'Europe à l'époque moderne. L'adéquation proposée par les tenants de la confessionnalisation entre imposition de l'uniformité confessionnelle d'une part, affirmation de l'« État moderne » de l'autre – le fameux *cujus regio, ejus religio* – se voit donc nuancée par les travaux les plus récents[2].

Cet ouvrage, qui réunit les actes d'un colloque tenu en octobre 2010 à l'Université de Neuchâtel, entend ouvrir de nouvelles pistes de discussion à l'échelle européenne, par le biais d'un dialogue entre des chercheurs s'inscrivant dans des traditions nationales bien différentes. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il peut s'avérer utile d'offrir quelques pistes de réflexion historiographique, afin de baliser le parcours que nous proposerons au lecteur[3]. De façon schématique, on peut distinguer trois étapes dans l'historiographie des quarante dernières années.

Si les premiers travaux étudiant en profondeur la coexistence religieuse et les contacts interconfessionnels remontent aux années 1970, il convient de rendre justice à un précurseur, le jésuite français Joseph Lecler, qui, dès 1955, dans son *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, s'intéressa non seulement aux penseurs de la tolérance mais également aux conditions, notamment politiques, qui permirent

---

[2] Sur la « laïcisation » de l'historiographie religieuse, voir l'introduction de Willem Frijhoff dans cet ouvrage. Sur le paradigme de la confessionnalisation, voir Schilling Heinz, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin : Duncker & Humblot, 2002 ; Reinhard Wolfgang, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin : Duncker & Humblot, 1997 (il s'agit de rééditions des articles fondateurs, publiés à partir de la fin des années 1970) ; en français, voir Reinhard Wolfgang, *Papauté confessions modernité*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1998, et *Études germaniques*, « La confessionnalisation dans le Saint-Empire xvi[e]-xvii[e] siècles », 57, 2002, 3 (avec un article de Schilling). Parmi les critiques, voir notamment Schindling Anton, « Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit », in Schindling Anton, Ziegler Walter (Hg.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, vol. 7, *Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*, Münster : Aschendorff, 1997, p. 9-44 ; von Greyerz Kaspar, Jakubowski-Tiessen Manfred, Kaufmann Thomas (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

[3] Pour un panorama historiographique plus ample, on se référera à l'introduction de Willem Frijhoff.

la cohabitation – pérenne ou temporaire – des confessions rivales dans plusieurs pays d'Europe[4]. À sa suite, ce furent des historiens français et néerlandais – Elisabeth Labrousse, Robert Sauzet et Willem Frijhoff – qui, les premiers, étudièrent la coexistence, les conversions et les mariages mixtes : ce n'est sans doute pas un hasard si ces deux pays avaient connu une homogénéisation confessionnelle tardive, dans le cas de la France, ou une situation de coexistence durable, dans celui des Pays-Bas[5]. Dans les pays où prédomina le principe de territorialité des confessions, comme le Corps helvétique ou le Saint-Empire, l'étude de la coexistence confessionnelle fut plus tardive : le cas des villes paritaires, comme Augsbourg, étudié notamment par Étienne François, était plutôt envisagé comme une exception[6].

Si ces travaux restaient relativement isolés, à partir des années 1990, en revanche, on constate une multiplication des recherches sur la coexistence confessionnelle, en particulier pour les villes des Provinces-Unies, la France ou l'Angleterre ; pour les territoires bi-confessionnels du Corps helvétique et du Saint-Empire, le paradigme de la confessionnalisation a longtemps freiné cet essor[7]. Les mutations

---

4 Lecler Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris : Albin Michel, 1994 (éd. originale : Paris : Aubier-Montaigne, 1955).

5 Voir Labrousse Elisabeth, « La conversion d'un huguenot au catholicisme en 1665 », *Revue de l'histoire de France*, 64, 1978, 172, p. 55-68 ; Labrousse Elisabeth, « Les mariages bigarrés : unions mixtes en France au xviii^e siècle », in Poliakov Léon (éd.), *Le couple interdit : entretiens sur le racisme (la dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité)*, Paris et La Haye : Mouton, 1980, p. 159-176 ; Sauzet Robert, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc* : *le diocèse de Nîmes au xvii^e siècle*, Bruxelles et Paris : Nauwelaerts, 1979 ; Frijhoff Willem, « La coexistence confessionnelle. Complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies », in Delumeau Jean (éd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Toulouse : Privat, 1979, vol. 2, p. 229-257.

6 Voir notamment François Étienne, *Protestants et catholiques en Allemagne : identité et pluralisme, Augsburg, 1648-1806*, Paris : Albin Michel, 1993 (il s'agit de sa thèse d'habilitation, soutenue en 1986).

7 Au sein de la vaste production historiographique, on se limitera à citer quelques travaux particulièrement importants : Hanlon Gregory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France* : *Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993 ; Kaplan Benjamin J., *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht, 1578-1620*, Oxford : Clarendon Press, 1995 ; Volkland Frauke, *Konfession und Selbstverständnis : Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 ; Walsham Alexandra, *Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester : Manchester University Press, 2006 ; Duhamelle Christophe, *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2010.

historiographiques plus larges se sont évidemment répercutées dans ce domaine également : ainsi, les travaux lancés par Kaspar von Greyerz en Suisse sur les écrits personnels (*Selbstzeugnisse*) ont permis de mettre en évidence la traversée – parfois temporaire – des frontières confessionnelles au niveau de l'expérience individuelle[8].

La dernière étape est celle dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui : il s'avère évidemment plus difficile de l'historiciser. Elle se caractérise tout d'abord par une spécialisation thématique : comme l'on dispose maintenant d'études générales, les recherches se focalisent sur des paramètres spécifiques et centraux de la coexistence, tels les conversions et les mariages mixtes. On observe également une européanisation de la discussion, qui se traduit non seulement par une dimension comparative, mais aussi par un élargissement géographique à l'Europe centrale et orientale. Enfin, alors que les recherches se sont longtemps concentrées sur les confessions chrétiennes et, le cas échéant, les minorités juives, les chercheurs s'intéressent désormais également aux situations, évidemment moins fréquentes, de coexistence avec des musulmans – un effet indiscutable de la conjoncture religieuse, sociale et politique dans laquelle s'inscrit l'historiographie contemporaine[9].

Plusieurs défis nous attendent aujourd'hui. Il convient en particulier de dépasser la focalisation sur les situations de coexistence pour étudier les contacts supraconfessionnels dans les zones de frontière, encore plus nombreuses, et sur lesquelles nos connaissances restent encore limitées. Par ailleurs, il importe de proposer une réflexion plus

---

8 Voir notamment Güntzer Augustin, *L'histoire de toute ma vie* : *autobiographie d'un potier d'étain calviniste du xvii*[e] *siècle*, éd. par Monique Debus Kehr avec une préface de Jacques Revel, Paris : Honoré Champion, 2010 (éd. originale allemande : Köln : Böhlau, 2002) ; ainsi que la belle étude de Pollmann Judith, *Religious Choice in the Dutch Republic. The Reformation of Arnoldus Buchelius (1565-1641)*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

9 Voir par exemple Kaplan Benjamin J., *Divided by Faith* : *Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 2007 ; Kaiser Wolfgang (éd.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008 ; Dixon Scott, Freist Dagmar, Greengrass Mark (éd.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Aldershot : Ashgate, 2009 ; Dakhlia Jocelyne, Vincent Bernard (éd.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. I, *Une intégration invisible*, Paris : Albin Michel, 2011 ; sur les minorités juives, cf. Germa Antoine, Lellouch Benjamin, Patlagean Evelyne (éd.), *Les Juifs dans l'histoire : de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel : Champ Vallon, 2011.

systématique sur les frontières confessionnelles et sur leur caractère plus ou moins poreux, ainsi que l'a fait Keith Luria : en poussant cette réflexion plus loin, il convient de s'interroger sur les différents régimes de coexistence – parité, paix de religion, semi-clandestinité des minorités confessionnelles, etc. – et leurs effets sur les rapports interconfessionnels au quotidien[10]. L'évolution de la coexistence religieuse au XVIII^e^ siècle reste encore mal connue, de même que la situation des zones rurales, pour lesquelles les sources s'avèrent évidemment plus lacunaires que dans les villes. Enfin, si nous tendons à mettre l'accent sur la coexistence et son caractère souvent pacifique, il convient cependant de ne pas oublier les conflits, au risque de tomber dans une vision irénique de l'histoire religieuse de l'Europe à l'époque moderne.

Il s'agit donc, dans cet ouvrage, de proposer un état des lieux, évidemment non exhaustif, à partir de différentes études de cas et recherches en cours. La catégorie d'expérience, qui constitue le fil conducteur de l'ouvrage, offre une vision centrée sur les acteurs historiques, dans toute leur diversité : magistrats urbains, évêques catholiques, théologiens réformés, érudits et scientifiques, mais aussi notables villageois… On s'en rendra compte à la lecture des différents articles, les perspectives proposées sont très différentes.

L'ouvrage est organisé en quatre parties. Dans son introduction générale, Willem Frijhoff, se fondant sur son expérience de recherche, illustre les évolutions de l'historiographie au cours des dernières décennies, et en particulier la redécouverte des « *trajectoires du vécu* », l'émergence des identités confessionnelles et la conceptualisation de la coexistence entre des confessions certes rivales, mais conscientes de leur héritage commun.

La première partie s'intéresse à « *la régulation de la différence religieuse* », en particulier dans les décennies qui ont suivi la Réforme, et examine quelques solutions mises en œuvre afin de permettre la coexistence confessionnelle – ou au contraire de la supprimer.

---

[10] Voir LURIA Keith, *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2005 ; sur la paix de religion, cf. CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e^ siècle*, Paris : Seuil, 1997 ; des éléments de comparaison entre ces différents modèles se trouvent dans KAPLAN Benjamin J., *Divided by Faith…*, *op. cit.*

Karine Crousaz, à partir de la chronique de Guillaume de Pierrefleur, un bourgeois d'Orbe, montre la mise en place, dans les bailliages communs des cantons de Fribourg et Berne, d'une coexistence fondée sur la liberté de conscience individuelle, mais aussi le passage, après quelques décennies, au principe de territorialité des confessions, en raison de l'intervention des autorités politiques bernoises, soucieuses d'imposer la Réforme, et partant l'uniformité confessionnelle des territoires sujets. Fabrice Flückiger, étudiant les disputes religieuses des années 1520 et 1530 dans le Corps helvétique, met en évidence le double mouvement d'approfondissement de la différence religieuse et d'homogénéisation confessionnelle, au fur et à mesure que les villes se déterminaient pour la Réforme. Lionel Bartolini étudie le cas particulier que représentait le comté de Neuchâtel, territoire sujet d'un prince catholique mais ayant adopté la Réforme : il illustre les facteurs, d'ordres politique et financier, qui expliquent cette coexistence d'un type particulier et la « *convergence précoce d'intérêts objectifs* » qui lui donna un caractère durable. Christophe Duhamelle, enfin, focalise son attention sur l'acceptation par les territoires luthériens du Saint-Empire du calendrier grégorien, autour de 1700 : en étudiant le débat scientifique lié à ce changement, il met en évidence le mouvement incessant de redéfinition des frontières confessionnelles.

La seconde partie, consacrée à « *la coexistence vécue* », s'intéresse à des situations de coexistence dans des contextes divers – aussi bien ruraux qu'urbains, appartenant au Saint-Empire, enclavés dans le royaume de France ou situés sur ses marges. Mathilde Monge analyse le cas de Cologne, ville libre d'Empire, où plusieurs minorités protestantes survécurent dans la clandestinité après la Paix d'Augsbourg (1555) : si les solidarités de voisinage transcendaient la différence religieuse, on observe également la cristallisation, au tournant du XVII^e^ siècle, de frontières confessionnelles plus étanches. Françoise Moreil s'intéresse, elle, à la principauté d'Orange, territoire appartenant aux Orange-Nassau et qui fut régi à partir du début du XVII^e^ siècle par une stricte parité entre réformés et catholiques. Elle souligne l'identité politique supraconfessionnelle que permit l'édit de 1607, mais aussi les tensions qu'entraînèrent les occupations répétées de la principauté par Louis XIV. Andreas Nijenhuis étudie l'extraordinaire diversité religieuse des villes des Provinces-Unies

au milieu du XVIIe siècle à travers un éclairage original : le journal de voyage d'un chanoine français et les relations de ses rencontres avec un rabbin, une femme de lettres et un philologue calvinistes. Laurent Jalabert, enfin, analyse la coexistence dans le comté lorrain de Sarrewerden aux XVIIe et XVIIIe siècles : sa rigoureuse analyse d'histoire sociale permet d'éclairer la transmission des charges et la hiérarchie des fortunes en fonction de l'appartenance confessionnelle, mais aussi le caractère supraconfessionnel des solidarités locales dans un milieu rural.

La troisième partie est consacrée au « dépassement des frontières confessionnelles ». Il est ici question d'expériences individuelles et collectives de cette traversée, dans des contextes régis par le principe de territorialité des confessions. Bertrand Forclaz analyse la pluralité des identités à l'œuvre dans la principauté épiscopale de Bâle pendant la guerre de Trente Ans : le conflit provoqua une remise en cause des équilibres confessionnels, puisqu'il entraîna le refuge temporaire d'habitants de la partie catholique dans les bailliages réformés de l'évêché, tout en provoquant des tentatives d'alliance d'acteurs politiques catholiques avec un puissant voisin réformé, le canton de Berne. Michèle Robert s'intéresse aux contacts supraconfessionnels dans les campagnes neuchâteloises entre le milieu du XVIe et le début du XVIIIe siècle, et met en évidence à la fois la longue survivance de traditions catholiques – tel le recours à des exorcismes – et l'attitude pragmatique des ruraux vis-à-vis de leurs voisins catholiques, en particulier franc-comtois. Kirstin Bentley étudie de son côté l'étonnante trajectoire de Catherine Perregaux-von Wattenwyl, une patricienne bernoise réformée, devenue au début des années 1680 espionne pour la couronne de France ; elle met surtout en évidence ses contacts nourris et variés avec des catholiques, qui se traduisirent notamment par un projet de mariage mixte, et insiste sur son contournement subtil des frontières confessionnelles. Norbert Furrer, enfin, s'intéresse à Gottlieb Emanuel von Haller, un historien bernois protestant actif à la fin du XVIIIe siècle, dont il reconstitue minutieusement le réseau de souscripteurs catholiques : il démontre comment, dans le Corps helvétique, l'intérêt pour l'histoire suisse put transcender les barrières confessionnelles, en particulier à l'époque des Lumières.

La quatrième et dernière partie est consacrée à « *l'expérience des ecclésiastiques* ». Les auteurs y étudient, sous différents points de vue, des itinéraires de clercs catholiques et protestants qui se trouvèrent confrontés à la différence religieuse. Philippe Martin ouvre l'horizon géographique et culturel de l'ouvrage en analysant la relation par un bénédictin lorrain de son pèlerinage en Terre sainte dans les années 1530 : il montre comment, au fil du voyage, la méfiance envers les protestants céda la place à une ouverture envers les chrétiens d'Orient, puis envers les musulmans, signe remarquable d'un changement de regard au contact de l'autre. Jean-Daniel Morerod étudie quant à lui les étonnants échanges d'informations entre un inquisiteur franc-comtois et un pasteur neuchâtelois en 1540, à l'occasion d'un procès de sorcellerie : les ecclésiastiques, comme les laïcs, pouvaient tout à fait ignorer les frontières confessionnelles… Marco Jorio s'intéresse à Thomas Henrici, vicaire général puis évêque auxiliaire du diocèse de Bâle pendant la guerre de Trente Ans : il étudie d'une part son action contre-réformatrice visant à empêcher les contacts interconfessionnels, de l'autre ses écrits iréniques appelant au retour des luthériens dans l'Église catholique. Pierre-Olivier Léchot, enfin, analyse les écrits historiques du théologien réformé palatin Heinrich Alting, actif lui aussi au cours de la guerre de Trente Ans, dans lesquels il relativisa la frontière entre calvinisme et luthéranisme : dans son cas comme dans celui de Henrici, on retrouve donc une démarche irénique mise au service d'objectifs confessionnels – en l'occurrence la défense du calvinisme dans le Saint-Empire.

En conclusion, Olivier Christin met les différents articles en perspective, en reprenant un à un les éléments du titre de l'ouvrage. Il propose également une lecture du contexte historiographique dans lequel prend sens notre démarche, tout en soulignant la cohérence de l'ensemble et les apports de l'ouvrage à un chantier en perpétuelle construction.

Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne

Willem Frijhoff

Résumé

Partant du constat que la différence religieuse était une réalité vécue avant d'être pensée, justifiée ou formellement rejetée, cet essai dessine les contours d'une interrogation sur les dimensions de cette expérience, vue d'en bas, en abordant successivement sa perception, la construction d'identités confessionnelles, les formes de coexistence, les patrimoines communs et les courants transversaux, enfin de possibles regards nouveaux sur le quotidien des rapports transconfessionnels.

Trajectoires du vécu

Avant d'être pensée ou représentée dans l'Europe de l'époque moderne, la différence religieuse était vécue[1]. D'abord vécue comme

[1] Pour un bilan très complet et extrêmement simulant des recherches dans le domaine couvert par ce colloque, je renvoie au volume collectif de Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (xvi^e^-xviii^e^ siècles)*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010. Les réflexions qui suivent en constituent en quelque sorte un corollaire, basé sur l'expérience d'une autre aire territoriale. Soulignons que ce texte n'a pas été conçu comme une synthèse historiographique ni comme une évaluation de toute la littérature existante. Il entend simplement marquer quelques étapes et discuter quelques approches et notions centrales de la thématique.

un fait passager ou un changement mineur comparable aux conflits et réajustements réguliers dont la chrétienté médiévale était coutumière, elle se profilait assez vite comme une dimension tout aussi inéluctable que regrettable, les deux termes étant d'égale importance. En effet, dans l'histoire des différences religieuses, deux coupures sont particulièrement significatives du point de vue du vécu des fidèles : premièrement la prise de conscience du caractère irréversible de la division de la chrétienté, et deuxièmement la fixation des communautés chrétiennes en tant que communautés identitaires autonomes, pourvues de tous les attributs pouvant assurer leur autonomie institutionnelle mais aussi sociale et culturelle. L'on peut définir ces communautés par une structure ecclésiastique comportant au minimum une division des tâches dans les réunions communautaires et un code de responsabilité, la prétention de détenir la vérité fondée sur un corpus de textes sacrés et sur le cadre d'interprétation correspondant dessiné et autorisé par les savants du groupe, un code ou modèle de conduite interne et externe, un ensemble de rites et symboles garants du dynamisme et de l'identification nécessaires à l'intérieur de la communauté, enfin une disposition mentale fondée sur la mémoire du groupe, ancrée dans des narratifs d'origine et renforcée par la commémoration des fondateurs et martyrs qui en ont assuré l'autonomie, et des grands hommes et hauts faits qui en font la renommée.

Ces deux moments clefs constituent pour l'expérience des divisions religieuses autant de points de rupture avec le passé, mais ils interviennent en des temps et à des rythmes divers selon les communautés concernées. Si la chronologie de la Réforme protestante et catholique est assez facile à établir en ce qui concerne les faits majeurs, les grandes étapes institutionnelles, les décisions politiques, les cadres juridiques et les écrits fondateurs, l'expérience vécue des réformes suit des rythmes différents, souvent en discordance entre eux. Elle se fait particulièrement vive aux deux moments clefs, au travers des désirs, espérances et nostalgies qu'ils provoquent. Désirs, lors du premier moment clef, soit de fonder son identité en faisant ressortir ce qui oppose la communauté à ses concurrents, soit de retrouver une unité perdue par des efforts de réunification simple en préférant la parole et le raisonnement à la violence pour persuader l'autre ; désirs d'irénisme en réduisant l'impact diviseur des attributs d'autonomie des confessions ; ou encore – dans l'esprit

de ce qu'Alphonse Dupront a appelé le « *mythe de croisade* »[2] – désirs de reconquête religieuse ou civile par la force, si ce n'est les deux à la fois, comme dans les guerres de religion, la sauvegarde de la vérité étant synonyme de violence à l'égard de l'autre[3]. Violence symbolique, plus difficile à détecter et à interpréter, d'ailleurs, autant que violence physique[4]. Au second moment clef, lorsque la division religieuse n'est pas seulement établie mais qu'elle se retranche dans des positions claires et confortables aussi bien socialement que sur le plan juridique et politique, que ce soit en régime de parité, d'exception ou de subordination, l'expérience de la division religieuse s'exprimera avant tout par la nostalgie de la grande communauté perdue assortie d'une volonté de récupération de ce qui est considéré comme injustement aliéné et d'un désir sournois de revanche sur l'autre.

Les deux moments mettent en route des trajectoires culturelles différentes qui ne vont pas forcément de pair, tout en se chevauchant régulièrement. Les désirs d'unité n'excluent pas les désirs de revanche ou de retour à l'ordre ancien, pas plus que les guerres religieuses destinées à extirper l'adversaire n'excluent dans le quotidien la reconnaissance de son existence sous d'autres noms, non point ceux de « catholique » ou « protestant » qui dénotent une identité honnie par l'autre, mais ceux, religieusement neutres, de citoyen, artisan, père de famille, veuve. L'hérétique, l'opposant, l'adversaire est toujours également concitoyen, chrétien, même en sursis, et il est homme ou femme tout court. Même peint sous des traits diaboliques, il demeure toujours un être humain dont les énoncés, désirs, émotions, actes et expériences sont implicitement, parfois même expressément, reconnus comme tels et pris en compte dans le processus d'annihilation que

2 DUPRONT Alphonse, *Le Mythe de croisade*, Paris : Gallimard, 1997, 4 vol., en particulier t. II, p. 765-977 (Vie de la croisade aux temps modernes, chap. IX : « Terres et foyers », et chap. X, « Rêves et épique »).

3 CROUZET Denis, *Les Guerriers de Dieu* : *La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel : Champ Vallon, 1990 (rééd. 2005 et 2008), 2 vol. ; CROUZET Denis, *La Nuit de la Saint-Barthélémy : Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris : Fayard, 1994 (rééd. 1998). Voir aussi l'article pionnier de ZEMON DAVIS Natalie, « The Rites of Violence : Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past & Present*, 59, 1973, p. 51-91 ; ainsi que CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris : Éd. de Minuit, 1991.

4 Au sujet de la violence symbolique : VON GREYERZ Kaspar, SIEBENHÜNER Kim (Hrsg.), *Religion und Gewalt : Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

l'on voudrait lui faire subir en tant qu'adversaire, que ce soit à travers un acte discursif ou un acte violent – actes qui sont souvent marqués d'étranges mimétismes entre les parties en présence[5].

Ces discordances entre deux mouvements historiques à rythme divergent peuvent expliquer bien des anomalies apparentes dans l'histoire du vécu religieux, telles que ces éruptions subites de violence collective dans un régime apparent d'apaisement progressif, ces peurs et fantasmes d'annihilation réciproques bien après le règlement formel ou informel des rapports confessionnels, ou encore cette nostalgie durable d'un renversement de fortune ou d'un retour au point de départ en faveur de la minorité, en dépit des acquis qu'elle s'est vue attribuer entre-temps, ou peut-être justement en conséquence de ceux-ci, qui agissent alors comme des gages d'un avenir meilleur à portée de la main.

Aussi l'histoire des divisions religieuses ne peut-elle qu'être multiple, et l'historien qui croit qu'un seul narratif résumera le tout se trompe-t-il par définition. C'est cette pluralité narrative que ce colloque veut, à mon sens, mettre en chantier, en faisant entendre d'autres voix que celles des dirigeants ecclésiastiques, des grands théologiens et auteurs des publications influentes, et des autorités politiques. Loin de moi de vouloir suggérer que leurs voix auraient perdu de leur impact pour l'historien. Bien au contraire, une histoire des différences religieuses et des divisions confessionnelles n'est pas possible sans prendre en compte les cadres fixés par ceux qui de quelque façon que ce soit ont le pouvoir dans la société, et la façon dont ils la dirigent. Sans oublier le langage public et ecclésial de la différence religieuse, qui trouve sa voix dans la bouche ou sous la plume des grands auteurs doués pour la parole. Toutefois, c'est un autre *regard* que notre colloque propose. Ce n'est pas du côté doctrinal qu'il faudra analyser le langage de la différence religieuse mais sous un regard social et culturel sur la religion, en privilégiant l'expérience religieuse quotidienne du plus grand nombre. Il faut bien réaliser que même les puissants partagent par bien des aspects la vie quotidienne

---

5 Voir par exemple LESTRINGANT Frank (prés. et annot.), *Théâtre des Cruautés des hérétiques de notre temps de Richard Verstegan* [1587], Paris : Éd. Chandeigne, 1995 ; VAN NIEROP Henk, *Het verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, terreur en recht in de Nederlandse Opstand*, Amsterdam : Bert Bakker, 1999, trad. anglaise : *Treason in the Northern Quarter : War, Terror, and the Rule of Law in the Dutch Revolt*. Transl. by J.C. Grayson, Princeton : Princeton University Press, 2009.

de ceux qui sont dépourvus d'influence personnelle et directe sur la marche des choses, et qu'une analyse des rapports confessionnels sous l'angle du vécu montrera ceux qui ont laissé une trace visible dans l'histoire sous un jour plus convivial, mieux insérés dans leur communauté concrète.

Regards sur l'expérience religieuse

À part la définition même des communautés religieuses à l'aide de marqueurs identitaires, l'acquis principal de l'historiographie religieuse récente de l'époque moderne est précisément d'avoir reconnu l'importance des aspects communautaires et quotidiens des rapports confessionnels, qu'il s'agisse du vécu de la différence, des efforts de simple convivialité ou des formes de concertation et d'union. La confession religieuse en tant que communauté universellement visible se forme et se fixe au sommet de l'édifice politique et socioreligieux, mais son socle, qui lui confère son caractère durable et massif, se trouve à la base[6]. C'est la prise de conscience généralisée – populaire, si l'on veut – d'une différence religieuse, temporaire ou irrémédiable, qui a nourri les représentations de soi des Églises chrétiennes, et avec elles les idéaux et idéologies de différence et d'unité. Les réformateurs, quelle que soit leur orientation, aspiraient à une Église autre, différente, mais pas forcément divisée. Bien au contraire, si l'on prend au sérieux leur prétention à la vérité une et indivisible, il faut leur prêter un désir foncier d'unité et de monopole en faveur de leur propre option religieuse. Les frères divisés, luthériens et calvinistes, n'ont-ils pas passé une bonne partie de leur énergie à argumenter que le luthérien est un calviniste qui s'ignore, ou inversement ? C'est essentiellement par le jeu politique et social que les communautés distinctes se sont formées, scindées, signalées comme adversaires des autres, et perpétuées comme Églises particulières – mais elles devaient toujours rester à l'affût de l'assentiment enthousiaste du grand nombre en exaltant leur différence, pour que la foi ne se dilue pas dans une accoutumance tiède, séculière, sans substance et centrifuge, prête à se faire séduire par une autre sirène confessionnelle, plus apte à assouvir les attentes.

---

6 Voir pour un effort de définition récente de la « confession » et son inscription dans l'historiographie : Ghermani Naïma, « Confession », in Christin Olivier (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris : Éd. Métailié, 2010, p. 117-132.

L'expérience de la différence religieuse, de l'altérité perçue face à l'identité que l'on s'est consciemment ou inconsciemment attribuée, se trouve ainsi à la base de toute recherche sur les rapports entre les confessions, communautés, groupes ou territoires. Soulignons d'emblée que la notion d'expérience ne doit pas en rester ici à sa dimension cognitive et psychologique, comme s'il s'agissait d'un vécu purement subjectif : elle englobe l'interaction de l'individu avec les institutions religieuses, leurs discours et leurs pratiques formalisées. Il s'agit toujours d'une expérience contextualisée, en situation d'interaction avec le monde religieux et non religieux qui entoure l'individu, lui fournit un narratif historique et aide à le former et à le doter d'un avenir envisageable à taille humaine. Sans être totalement méconnue, la reconnaissance du fait aussi banal que capital de cette expérience concrète de la différence a longtemps été obscurcie dans la *mémoire* historique par des traditions historiographiques qui mettaient l'accent sur le contenu du message confessionnel, les auteurs des écrits fondateurs, le personnel ecclésiastique ou les rapports entre communauté religieuse et pouvoir. Depuis une quarantaine d'années, les accents de la recherche sur les différences confessionnelles à l'époque moderne se sont peu à peu déplacés, l'œcuménisme contemporain et la sécularisation progressive de l'historiographie religieuse aidant.

À y regarder de près, nous pouvons néanmoins distinguer quelques phases dans l'évolution récente. Tout a commencé par des recherches sur la tolérance au sens propre, profitant d'une conjoncture favorable aux recherches sur l'intolérance, sur la persécution des dissidents et sur les guerres de religion. Il faut probablement différencier ici selon les grandes aires culturelles et les pays. Dans les pays méridionaux de l'Europe, la France et l'Italie surtout, c'est en fait la fantasmagorie de la persécution qui a déclenché l'intérêt pour la foi des simples, la déviance ordinaire des mécréants, sorciers et superstitieux et les pratiques interdites, et tout l'essor de la religion dite « populaire » dans les années 1960 et 1970 – notion trompeuse, soit dit en passant, et dorénavant de nouveau passée de mode, voire inusitée, mais qui a eu le mérite d'ouvrir les yeux des historiens sur le vécu religieux des masses[7]. Dans l'Église

[7] Cf. FRIJHOFF Willem, « Popular religion », in BROWN Stewart J., TACKETT Timothy (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. VII* : *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge etc. : Cambridge University Press, 2006, p. 185-207.

catholique de ces pays, le souci pastoral a puissamment aidé à orienter les historiens vers une interrogation sur le quotidien de la foi qui débouchait sur la question de la tolérance culturelle autant que religieuse[8]. Ensuite, l'avancée de l'histoire culturelle a mis successivement l'accent sur l'histoire quotidienne (l'« *Alltagsgeschichte* »), la micro-histoire, le narratif, l'action symbolique, le rituel et le visuel, ou encore, comme Michel de Certeau l'a nommé, la « *formalité des pratiques* » et l'appropriation des pratiques culturelles[9] – en bref, sur l'ensemble des pratiques performantes et symboliques qui constituent le fondement quasi inconscient, le « *hidden transcript* » (James Scott) d'une communauté culturelle.

En même temps, des facteurs externes ont amplifié l'intérêt manifesté pour les problèmes de coexistence, de tolérance et d'interaction culturelle, en particulier la confrontation renouvelée du christianisme avec l'islam sur son propre territoire et le doute que la sécularisation ambiante jetait sur la capacité des sociétés chrétiennes de vivre avec la différence et d'assumer le pluralisme religieux et culturel. Dans les pays anglo-saxons et la partie septentrionale de l'Europe, en revanche, l'interrogation semble avoir démarré un peu plus tard. Liée davantage à un questionnement politique et universitaire, elle y partit d'emblée d'une problématique plus structurée et plus fortement ancrée dans une politique de recherche liée à la conscience d'un profond changement de société. Que l'on pense aux impulsions données par les travaux novateurs de Robert W. Scribner, Ole P. Grell et leurs collègues et disciples[10]. Cela nous a notamment valu dans

---

[8] Qu'il suffise de renvoyer ici, pour l'Italie, aux grands projets sur l'histoire de la tolérance en Europe mis en chantier à Florence par Antonio Rotondò (1929-2007), qui, partant d'une histoire renouvelée des idées, entendait bien déboucher sur une histoire de la tolérance vécue. Voir à son sujet : Méchoulan Henri, Popkin Richard H., Ricuperati Giuseppe, Simonutti Luisa (dir.), *La formazione storica della alterità*. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, 3 vol., Florence : Olschki, 2001, ainsi que la collection d'études publiée sous sa direction par le même éditeur.

[9] Voir Büttgen Philippe, Jouhaud Christian (dir.), *Lire Michel de Certeau* : *la formalité des pratiques* / *Michel de Certeau lesen* : *die Förmlichkeit der Praktiken*, Frankfurt am Main : Klostermann, 2008. Sur Certeau : Frijhoff Willem, « Michel de Certeau (1925-1986) », in Daileader Philip, Whalen Philip (eds.), *French Historians 1900-2000. The New Historical Writing in Twentieth-Century France*, Chichester UK : Wiley-Blackwell, 2010, p. 77-92.

[10] Voir en particulier le volume posthume d'articles de Scribner R.W., *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, éd. par Roper Lyndal, Leyde : Brill, 2001, qui comprend une liste de ses publications.

les années 1980 et 1990 une série de conférences richement dotées sur la tolérance qui ont débouché sur d'importants volumes d'actes confrontant la traditionnelle histoire des idées de tolérance avec leurs pratiques collectives, tout en interrogeant l'historien lui-même sur son engagement dans ce domaine[11]. Ainsi, une nouvelle histoire religieuse a percé qui s'efforce de rendre justice à tous les acteurs de l'histoire, le terme « acteur de l'histoire » n'étant désormais plus réservé aux seuls acteurs en vue, mais englobant également les humbles, même ceux qui agissent ainsi à leur insu ou contre leur gré.

Le traumatisme de la sécularisation, galopante dans bien des pays aux yeux des autorités religieuses, a ensuite conféré une certaine urgence à ce réajustement de la perspective d'histoire religieuse, car elle introduit une nouvelle division entre, d'une part, le christianisme de tous les chrétiens, de quelque communauté qu'ils soient, et d'autre part le postchristianisme conservateur, libéral, rationaliste ou alternatif de ceux qui se croient sortis de l'orbite ecclésiale en se réclamant de l'héritage des Lumières laïques, tout en s'inspirant souvent bien inconsciemment des valeurs introduites dans les sociétés occidentales, leurs législations et leurs mentalités par les communautés chrétiennes d'antan. Pour les Pays-Bas actuels, j'ai appelé cela le *calvinisme culturel* – c'est-à-dire cet ensemble de valeurs et d'attitudes incarnées dans la culture transconfessionnelle commune mais qui remonte à l'œuvre culturelle et religieuse d'une confession particulière en tant qu'Église publique, l'Église réformée, et qui fut inscrite dans la communauté par le travail commun de cette Église jadis seule autorisée et de fait majoritaire, d'une part, et d'une autorité politique qui lui avait délégué la diffusion et le contrôle de la morale publique d'autre part[12]. On pourrait en dire autant de la France catholique, de la

---

[11] GRELL Ole P., ISRAEL Jonathan I., TYCHE Nicholas (eds.), *From Persecution to Toleration : the Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford : Clarendon Press, 1991 ; GRELL Ole P., SCRIBNER Bob (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996 ; GRELL Ole P., PORTER Roy (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

[12] FRIJHOFF Willem, « Was the Dutch Republic a Calvinist Community ? The State, the Confessions, and Culture in the Early Modern Netherlands », in HOLENSTEIN André, MAISSEN Thomas, PRAK Maarten (eds.), *The Republican Alternative : The Netherlands and Switzerland compared*, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2008, p. 99-122 ; FRIJHOFF Willem, « How Plural were the Religious Worlds in Early-Modern Europe ? Critical Reflections from the Netherlandic Experience », in DIXON C. Scott, FREIST Dagmar, GREENGRASS Mark (eds.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham, Surrey & Burlington, VT : Ashgate, 2009, p. 21-51.

Scandinavie luthérienne ou de l'Angleterre anglicane avec sa pluralité de persuasions religieuses, ou des différents territoires allemands, encore si profondément marqués par la religion du prince d'antan.

Mais là encore, il convient de rester circonspect et de suivre un raisonnement plus subtil. La question wébérienne de savoir lequel des deux était là le premier, la religion ou les valeurs, et lequel soutenait donc l'essor de l'autre, me paraît vaine, et en tout cas hors de notre programme. Il s'agit ici de *l'expérience* de la différence religieuse ainsi que celle de la coexistence des fidèles de communautés religieuses différentes et de leurs Églises – de leurs modalités, justifications et régulations dans le concret, et non pas d'un narratif analytique plaqué a posteriori sur nos recherches. Sous un regard extérieur, les adversaires se ressemblent parfois beaucoup plus dans leurs valeurs, idées et conduites qu'ils ne le voudraient ou ne savent le reconnaître, tels les huguenots et les jansénistes en France, ou les puritains et les catholiques en Angleterre. Et la recherche récente nous a appris à reconnaître un mouvement transconfessionnel comme le piétisme dans une grande variété d'expressions religieuses que l'on s'attachait jadis à jalousement réserver pour quelque confession particulière[13]. Mais ce qui nous importe ici, c'est avant tout de savoir *reconnaître* ces différences et ressemblances.

Différence n'était pas forcément synonyme de division. À l'intérieur de maintes Églises de l'époque moderne, y compris les Églises catholique, luthérienne et réformée avec leurs structures d'autorité fortes, la différenciation voire les divergences et les divisions étaient endémiques, essentiellement parce que, en dépit de ce que les théologiens de la parole ou des rituels ont voulu nous faire croire, leur institutionnalisation ne s'est pas faite suivant des tendances intellectuelles, spirituelles ou culturelles pures mais dans un dialogue complexe entre la chaîne des fondateurs, les communautés locales des fidèles et une pluralité de pouvoirs ecclésiastiques et séculiers. Dans quasi toutes les Églises, toute une gamme de tendances s'est peu ou prou développée qui a enrichi ou empoisonné la vie

[13] Van Lieburg Fred (éd.), *Confessionalism and Pietism : Religious Reform in Early Modern Europe,* Mayence : Philipp von Zabern Verlag, 2006 ; Van Lieburg Fred, Lindmark Daniel (eds.), *Pietism, Revivalism and Modernity,* 1650-1850, Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2008 ; Cottret Bernard, Cottret Monique, Michel Marie-José (dir.), *Jansénisme et puritanisme,* Paris : Nolin, 2002.

quotidienne des communautés sans pour autant toujours conduire à des divisions institutionnelles. La différence religieuse était parfois plus forte à l'intérieur d'une communauté que par rapport à une Église sœur, comme en témoigne l'évolution des rapports entre luthériens et calvinistes, ou encore entre baptistes et arminiens. Ce n'est pas la différence religieuse en tant que telle mais l'articulation entre différences et division ou, corrélativement, entre différences et coexistence, donc l'union dans le quotidien, qui constitue le thème central de notre rencontre. C'est en effet à ce niveau concret du vécu des hommes et femmes, et de temps à autre celui des enfants et adolescents, que les rapports entre les confessions se jouent.

IDENTITÉS RELIGIEUSES

Les modalités de la rencontre quotidienne peuvent prendre des formes variées, de la convivialité franche ou de la connivence tacite à l'opposition à peine voilée et à la violence contenue, voire exprimée, et cela indépendamment du paradigme dominant des rapports confessionnels, que ce soit le modèle théocratique, la confessionnalisation, le modèle paritaire formalisé ou le pluralisme d'une tolérance consentie. Dans tous les cas cependant, l'enjeu majeur était la survie du groupe en tant que communauté chrétienne définie, et, corrélativement, la survie des autres dans leur propre dignité – dignité parfois bafouée ou refusée, mais survie respectée. Pour analyser et expliquer ces rapports, la recherche récente a développé la notion d'*identité religieuse*[14]. Le concept d'identité religieuse, confessionnelle, est en quelque sorte le corollaire du paradigme de la *confessionnalisation*[15]. En soulignant les distinctions confessionnelles, il constitue en même temps un défi à ce paradigme, dans la mesure où l'identité confessionnelle subjective n'a en principe nul besoin de coïncider avec une communauté confessionnalisée,

---

[14] Voir par exemple le recueil stimulant de PITASSI Maria-Cristina, SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne : Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence : Olschki, 2010.

[15] BRADY Jr., THOMAS A., « Confessionalization : The Career of a Concept », in HEADLEY J.M., HILLERBRAND H.J., PAPALAS A.J. (eds.), *Confessionalization in Europe 1555-1700*, Aldershot : Ashgate, 2004, p. 1-20 ; SCHILLING Heinz, « Confessional Europe », in BRADY Jr., THOMAS A., OBERMAN Heiko A., TRACY James D. (eds.), *Handbook of European History 1400-1600*, t. II, Leyde : Brill, 1995, p. 641-675.

pas plus qu'elle ne résume forcément la *culture confessionnelle* qui jouxte la confessionnalisation en se construisant de l'intérieur de l'identité confessionnelle collective[16]. La confessionnalisation peut être définie comme une politique commune et consciente d'autorités séculières et religieuses destinée à imposer dans un territoire donné une seule confession institutionnalisée – ou, dans un cadre juridique paritaire, plusieurs confessions institutionnalisées jouissant des mêmes droits –, à lui permettre l'organisation exclusive du culte public et de toute autre manifestation liée au domaine religieux, et à promouvoir comme culture commune de toute la communauté civile les expressions religieuses définies, promulguées et facilitées par cette confession.

Dans un passé récent et encore à l'heure actuelle, la notion de confessionnalisation a eu beaucoup de succès parce qu'elle a profité d'une position théorique dans l'historiographie qui, au sortir d'une histoire de l'Église intraconfessionnelle et souvent carrément partisane, insérait la vie religieuse dans celle de la communauté civile, privilégiait les vues généralisatrices transecclésiales et proposait une relecture de l'histoire socioreligieuse dans la perspective de l'histoire politique et sociale. L'étude pionnière et probablement la plus réussie dans le cadre d'une telle approche est la grande thèse d'Étienne François sur la cohabitation des catholiques et protestants dans la ville impériale d'Augsbourg à l'époque moderne, qui conjugue heureusement la perspective de la confessionnalisation avec celle d'une négociation entre les communautés pour la mise en forme de la coexistence quotidienne selon un système de parité[17]. Plus concrètement encore, la négociation entre les acteurs dans les communautés religieuses est au cœur de

---

16 HAAG Norbert, HOLTZ Sabine, ZIMMERMANN Wolfgang (Hrsg.), *Ländliche Frömmigkeit : Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850*, Stuttgatt : Thorbecke, 2002 ; VON GREYERZ Kaspar, JAKUBOWSKI-TIESSEN Manfred, KAUFMANN Thomas (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionsthese*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003 ; KAUFMANN Thomas, SCHUBERT Anselm, VON GREYERZ Kaspar (Hrsg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008. Pour la notion de distinction confessionnelle, voir le dossier d'habilitation de DUHAMELLE Christophe, *La distinction confessionnelle dans le Saint-Empire, XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, résumé dans *Bulletin de la Mission historique française en Allemagne*, 43, 2007, p. 139-146.

17 FRANÇOIS Étienne, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*. Sigmaringen : Jan Thorbecke Verlag, 1991 ; trad. française : *Protestants et catholiques en Allemagne* : *identités et pluralisme*. *Augsbourg, 1648-1806*, Paris : Albin Michel, 1993.

l'analyse que Gregory Hanlon a proposée des rapports confessionnels dans l'Agenais (Aquitaine) à une époque légèrement antérieure[18].

Cependant, l'irruption de l'histoire culturelle, surtout dans sa version « culturaliste » récente souvent plus attentive aux actes symboliques que tournée vers les réalités sociales, lui enlève une partie de sa pertinence, en nuançant le parti pris du *power play* stratégique par les élites, de type foucaldien, qui la sous-tend tout en renvoyant parfois à un autre concept avancé jadis par Michel Foucault, celui des *microphysics of power*, auquel on ajoutera la notion des *tactiques* déployées à travers le processus d'appropriation mis en relief par les travaux de Michel de Certeau[19]. L'histoire culturelle, en effet, se concentre sur les pratiques culturelles, les valeurs, rituels et systèmes symboliques qui engendrent, constituent et structurent la communauté de l'intérieur par un processus continu de *négociation* entre les partis en présence, plutôt que sur les politiques formulées d'en haut et les institutionnalisations instaurées de l'extérieur. Car la confessionnalisation était, au fond, un phénomène vu d'en haut, du côté des pouvoirs, grands et petits, religieux ou civils, et suivant les normes définies par eux, alors que l'identité confessionnelle est vue, vécue, pensée et représentée par en bas, comme l'identification personnelle et collective avec une communauté symbolisée par un nom précis, un nom reconnaissable qui identifie son porteur comme membre d'une communauté.

Il importe de bien séparer les deux perspectives, car le paradigme de la confessionnalisation, né et développé dans la situation particulière du Saint-Empire, ne permet pas de rendre suffisamment compte de ce qui se passait dans l'ensemble des pays européens et leurs colonies, comme Olaf Mörke et Benjamin Kaplan l'ont montré dès la première montée de ce concept pour un pays comme les Provinces-Unies à structure politique complexe et régime religieux particulier[20]. Aussi

---

18 HANLON Gegory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France. Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1993.

19 Sur la nouvelle histoire culturelle en Europe, voir les essais réunies par POIRRIER Philippe (dir.), *L'histoire culturelle : un « tournant mondial » dans l'historiographie ?*, Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2008.

20 MÖRKE Olaf, « 'Konfessionalisierung' als politisch-soziales Strukturprinzip ? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert », *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*, 16, 1990, p. 31-60 ; KAPLAN Benjamin J., *Calvinists and Libertines : Confession and Community in Utrecht 1578-1620*, Oxford : Clarendon Press, 1995.

une seconde lecture du phénomène, par le bas, a-t-elle commencé par nuancer considérablement la vision initiale des historiens inventeurs du concept – ainsi Olivier Christin dans ses analyses des pratiques de la paix religieuse au XVI[e] siècle, suivies par une approche des identités religieuses au siècle suivant, ou encore Heinrich Richard Schmidt dans son plaidoyer pour une vision interactive du processus de confessionnalisation entre fidèles, Église et État, fondé sur la théorie de la structuration d'Anthony Giddens[21]. Ces approches révisionnistes nous rappellent que la coexistence religieuse n'était pas simplement une attitude passive, résiduelle, face à la toute-puissance des Églises constituées et des États, mais que bien souvent elle s'inscrivait dans une stratégie voulue et consciente de la communauté concernée et de ses membres[22].

Peter Marshall et ses collègues historiens anglais ont eu le mérite de poser pour la première fois dans toute son acuité la question identitaire par une interrogation de base : le pape était-il catholique, ou simplement chrétien[23] ? Et qu'est-ce que ces appellations voulaient dire ? Derrière une telle question en apparence triviale, voire anodine, se cache toute la complexité des solidarités de groupe et des identifications collectives qui ont si profondément marqué le monde chrétien de l'après-Réforme, au point de scinder la chrétienté indivise en une multitude de communautés religieuses s'apparentant parfois aux yeux des autres à autant de christianismes autonomes, voire séparés. Les transferts délicats de sens entre les appellations protestant, réformé, évangélique et autres ne sont donc absolument pas neutres : ce sont des marqueurs identitaires qui attestent une

[21] CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI[e] siècle*, Paris : Seuil, 1997 ; CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi : Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, XVI[e]-XVII[e] siècles*, Seyssel : Champ Vallon, 2009 ; SCHMIDT Heinrich Richard, « Emden est partout : Vers un modèle interactif de la confessionnalisation », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 26, 1999 [2000], 2, p. 23-45.

[22] FRIJHOFF Willem, « Strategies for religious survival outside the public church in the United Provinces : Towards a research agenda », in EHRENPREIS Stefan, LOTZ-HEUMANN Ute, MÖRKE Olaf, SCHORN-SCHÜTTE Luise (Hrsg.), *Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, Berlin : Duncker & Humblot, 2007, p. 177-194 ; DO PAÇO David, MONGE Mathilde, TATARENKO Laurent (dir.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI[e]-XVIII[e] siècles*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.

[23] MARSHALL Peter, « Is the Pope Catholic ? Henry VIII and the semantics of schism », in SHAGAN Ethen H. (éd.), *Catholics and the 'Protestant nation'. Religious politics and identity in early modern England*, Manchester et New York : Manchester University Press, 2005, p. 22-48.

conscience commune ou du moins une volonté de se reconnaître dans une communauté chrétienne précise, ancienne ou nouvelle, voire transformée au contact des autres, aux contours particuliers, et qui ne coïncide plus forcément avec la chrétienté indivise. On pourrait appeler ces notions des images de sublimation : la chrétienté se veut universelle, étant en fait bien consciente du contraire et de son devoir d'œuvrer en permanence pour atteindre ce but ; les christianismes se profilent comme des internationales de la foi transcendant les frontières nationales ; les communautés chrétiennes s'efforcent de rendre les Églises territoriales ou nationales présentes dans la vie quotidienne.

Les réformateurs se sont tôt ou tard prêtés à ce jeu d'identification communautaire par le biais confessionnel. Mais ce qui vaut pour les réformateurs vaut également pour les catholiques, cette souche de base sortant de l'Église encore universelle et englobante, qui cependant dès le Moyen Âge était elle-même traversée par des scissions, schismes et hérésies nommés et dénoncés sans qu'elle sente le besoin de s'identifier comme différente, soutenue qu'elle était encore par des pouvoirs civils qui partout en Europe agissaient sur la même longueur d'onde. À partir de quel moment les catholiques ont-ils pris collectivement conscience du fait qu'ils constituaient dorénavant eux-mêmes une communauté à côté des autres, à visée universelle certes mais en réalité limitée dans son apparence, quand bien même le dogme catholique de l'Église une et indivisible refusait cette vision plurielle ? Quand ont-ils commencé à se nommer « catholiques », à s'identifier comme catholiques, voire catholiques romains (terme dont initialement ils furent affublés par leurs adversaires et qu'ils ont ensuite repris comme un adjectif de combat et d'honneur) – autrement dit, à ajuster l'expérience personnelle de la différence à une identification de groupe qui, à son tour, allait forcément influencer leur conscience collective, leur mémoire et leurs modèles de conduite ? À partir de quel moment allaient-ils par conséquent accepter l'inéluctabilité des divisions religieuses auxquelles ils participaient désormais sans jamais les avoir cherchées consciemment ? L'identification de chacun des fidèles avec une communauté précise, après les décennies de doutes, hésitations, défections et apostasies au XVIe et au début du XVIIe siècle, et la reconnaissance de ses communautés désormais séparées par les pouvoir civils en Europe qui s'en sont glorifiés, a fait reculer un autre phénomène : le nicodémisme, qui est

au fond une pratique de dissimulation très personnelle fondée sur une expérience violente de différence religieuse assortie d'une certitude vitale de vérité[24].

Cependant, sous ces appellations communautaires, des degrés divers d'adhésion à et d'accord avec l'identité confessionnelle pouvaient se cacher. Dans les sociétés modernes qui se montraient relativement ouvertes à une reconnaissance de la différence religieuse, surtout celles du Nord-Ouest de l'Europe, mais ici et là tout autant en Europe centrale, on voit poindre plus précocement des dissidences et des degrés dans la pratique religieuse que dans les autres, plus sévèrement encadrées par les pouvoirs civils et religieux – mais ailleurs elles ne manquaient point non plus, quitte à emprunter des voies souterraines. Depuis quelques années, les travaux se sont multipliés pour montrer toute la richesse d'une approche qui va à la recherche des divisions religieuses dissimulées[25]. L'opinion hétérodoxe et la conduite déviante de fidèles particuliers au sein d'une communauté qu'ils risquaient de contaminer constituent justement deux des grands soucis des pasteurs modernes. Les visites pastorales ou ecclésiastiques et les actes consistoriaux peuvent s'avérer des sources merveilleuses pour mesurer aussi bien ces différences de ferveur internes que les dissidences externes, du moment qu'elles sont tenues par un fonctionnaire méticuleux désireux de documenter la marche concrète de sa communauté, ses ambitions et ses chances d'avenir.

Articulations de la coexistence

Le problème posé par le thème de ce colloque n'est pas tant l'identification des pratiques ou la description des expériences – toujours dans la mesure où les sources le permettent, ce qui pose

[24] Ginzburg Carlo, *Il Nicodemismo* : *Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del 1500*, Turin : Einaudi, 1970 ; Zagorin Perez, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge MA : Harvard University Press, 1991.

[25] Kaplan Benjamin J., *Divided by Faith* : *Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge MA : Belknap Press of Harvard University Press, 2009 ; Dixon C. Scott, Freist Dagmar, Greengrass Mark (eds.), *Living with Religious Diversity… op. cit.* ; Kaplan Benjamin, Moore Bob, Van Nierop Henk, Pollmann Judith (eds.), *Catholic Communities in Protestant States* : *Britain and the Netherlands c. 1570-1720*, Manchester et New York : Manchester University Press, 2009.

souvent bien plus de problèmes que pour déterminer une politique de confessionnalisation –, mais l'articulation entre les éléments de la problématique, par exemple celle entre les pratiques et les discours. Ceux-ci sont souvent d'ordre légitimant et proviennent d'un groupe de dirigeants, de pasteurs ou de savants qui s'estiment en droit de parler pour les masses sans toujours y être ouvertement autorisés par celles-ci ; il y a donc continuellement un danger de méprise. La même remarque vaut pour l'articulation entre le vécu quotidien et le politique, qui en tant qu'expression de la volonté des autorités ou du prince reste souvent bien éloignée de l'expérience quotidienne des fidèles, et cela jusqu'en bas de l'échelle des rapports sociaux et des responsabilités locales, où la nécessité de se conformer aux visées du prince peut peser lourd sur le discours public du pouvoir local. Mais pensons aussi à l'articulation – pacificatrice ou violente – entre les désirs, voire les rêves, et les réalités, surtout auprès des minorités dont la parole ne nous parvient que chichement, en filigrane des discours officiels ou par le hasard d'un procès, d'un pamphlet occasionnel, d'un acte clandestin surpris ou d'un document personnel conservé par la descendance.

Lorsque nous nous trouvons en présence de tensions entre communautés, la tentation est grande d'en rester à la vision institutionnelle, qui est la plus commode du point de vue de la recherche historique. Mais l'institutionnel ne rend que très partiellement compte de l'identité communautaire, et encore moins de l'expérience identitaire individuelle, car l'identité se définit au minimum par l'articulation entre la vision de soi (dont l'adhésion institutionnelle constitue seulement une des composantes) et la prise en compte de la vision des autres, donc par l'interaction entre image interne et externe. Même au niveau institutionnel, les Églises établies ont dû souvent s'accommoder ouvertement en paroles et en pratiques de l'existence de minorités religieuses en négociant avec leurs opposants un degré de « tolérance » qui leur permettrait de conserver leur position dominante sans perdre la face[26]. Dans l'expérience interne de la différence confessionnelle,

[26] Voir par exemple BAUWENS Michal, « Religieuze coexistentie en de publieke kerk. Walcheren en Staats-Vlaanderen, 1602-1630 », *BMGN - Low Countries History Review*, vol. 126, 2011, 3, p. 2-24.

il faut bien distinguer entre d'une part l'expérience individuelle, liée à l'ensemble des facteurs qui constituent la personnalité du fidèle et sa place personnelle dans la communauté concrète de son temps, et d'autre part l'expérience collective de cette communauté chrétienne au regard de l'ensemble de la chrétienté européenne, voire au-delà. Il nous convient donc de retrouver l'expérience identitaire dans le délicat équilibre entre l'expérience individuelle et l'expérience collective, entre la position de l'individu dans sa communauté particulière et la place de cette communauté dans des collectifs plus larges ou des ensembles plus grands à impact institutionnel et dotés de discours signifiants et légitimants.

On peut appliquer différentes notions à la coexistence qui s'inscrit dans un tel modèle d'interaction entre les fidèles de différentes communautés croyantes. Dans un premier temps on a vu une floraison d'études autour de la notion de tolérance[27]. Il faut la comprendre dans les deux variantes de sa traduction anglaise, avec ses connotations légèrement différentes : la *tolerance*, surtout utilisée pour le régime discursif et formalisé, et la *toleration*, comprise plutôt comme une pratique effective. Cependant, dans bien des régions et États de l'Europe, ces deux conceptions n'évoluaient pas simultanément dans le même sens. Par ailleurs, le concept intellectuel de tolérance politique, avec ses implications en matière législative, porté à maturité par des penseurs modernes tels que Spinoza, Locke, Bayle et Leibniz, et achevé par Voltaire, n'entretenait qu'un rapport assez lâche avec les pratiques culturelles de tous les jours, même en matière religieuse. La notion de tolérance, telle qu'elle pouvait être utilisée par les contemporains, n'éclaire que très imparfaitement le régime de l'expérience religieuse.

Pour mes publications sur les Provinces-Unies, j'ai donc cherché un concept analytique qui sache mieux répondre à cette

[27] Berkvens-Stevelinck Christiane, Israel Jonathan, Posthumus Meyjes G.H.M. (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leyde : Brill, 1997 ; Grell Ole Peter, Porter Roy (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000 ; Po-Chia-Hsia Ronny, Van Nierop Henk (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002 ; Lademacher Horst, Loos Renate, Groenveld Simon (Hrsg.), *Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich*, Münster etc. : Waxmann, 2004.

exigence pour cette société particulière, et à l'occasion même au-delà. C'est ce que j'ai appelé *l'œcuménicité du quotidien* (en néerlandais *omgangsoecumene*), et je voudrais m'expliquer ici sur cette notion[28]. Elle peut être critiquée à bon droit dans la mesure où elle ne se retrouve pas, bien évidemment, dans les sources de l'époque. En tant que notion analytique, forgée par l'historien, elle me semble néanmoins valable comme instrument heuristique ou du moins utile comme outil opératoire. Ce que je voudrais souligner par cette notion, qui évite à dessein toute suggestion de tolérance avec son arrière-fonds intellectuel potentiellement anachronique, c'est que dans la vie quotidienne, hors des contraintes des Églises établies et des États confessionnalisés, une coexistence minimale de nature empirique, expérientielle, pratique, s'est assez rapidement élaborée[29]. À des degrés divers selon les États, les régions et les régimes urbains, et sans faire abstraction des différences religieuses, elle les mettait néanmoins entre parenthèses dans la vie quotidienne commune pour assurer l'ensemble des citoyens de la marche élémentaire de la société dans un ordre non violent, et faire en sorte que les tensions confessionnelles, qui continuaient de couver sous la surface, ne rendent pas la communauté invivable. Si je suis moi-même passé de la notion de *coexistence*, que j'avais avancée pour le même pays dans un volume édité par Jean Delumeau en 1979, à la notion d'œcuménicité, c'était pour souligner l'importance de la base chrétienne commune et mutuellement reconnue de ces rapports quotidiens et l'acceptation au moins tacite d'un ensemble de valeurs religieuses de base, sans qu'elles soient forcément

---

28 Frijhoff Willem, *Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History*, Hilversum : Verloren, 2002, p. 31, 39-65, 140, 187-188 ; Frijhoff Willem, Spies Marijke, *1650 : Hard-Won Unity*. Transl. by Myra Heerspink Scholz, Assen & Basingstoke : Royal Van Gorcum & Palgrave Macmillan, 2004, index des matières s.v. ecumenicity, tolerance.

29 Pour une démonstration riche et éloquente autant que critique et nuancée de ce constat, voir la thèse d'habilitation (Université de Fribourg, Suisse, 2011) de Forclaz Bertrand, *Catholiques au défi de la Réforme : La coexistence confessionnelle à Utrecht au xvii^e siècle*, Paris : Honoré Champion, sous presse. On trouve d'ailleurs le même constat adapté à une pluralité de situations en France dans : Boisson Didier, Krumenacker Yves (dir.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*. Lyon : Université Jean Moulin – Lyon III (Équipe Religions Sociétés et Acculturation [RESEA] du Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes [LARHRA, UMR 5190]), 2009. Pour l'Angleterre : Walsham Alexandra, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester et New York : Manchester University Press, 2006.

déviées de leur instrumentalité sociale par des divisions doctrinales ou institutionnelles[30].

La notion de coexistence, pour valable qu'elle soit, ne souligne pas assez, à mon sens, le fait que les chrétiens divisés, opposants ou adversaires, jouaient sur le même terrain et puisaient dans le même vivier, qu'ils partageaient très largement une communauté d'entendement (« *interpretive community* »), parlaient foncièrement le même langage religieux, bien qu'avec des accents parfois fort différents, qu'ils cherchaient la vérité en usant des argumentaires similaires, et qu'ils se reconnaissaient comme frères et sœurs en face des calamités transcendant les divisions ou des ennemis extérieurs à la chrétienté, tels les musulmans, les Turcs, les Amérindiens et autres peuples colonisés outre-mer, ou même les juifs et Tsiganes sur leur propre territoire[31]. Au-delà des divisions confessionnelles, le sort des minorités religieuses chrétiennes chassées de leur territoire, tels les huguenots français, les Vaudois piémontais ou les luthériens autrichiens, a pu émouvoir même leurs adversaires. Aussi suis-je enclin à prendre au sérieux les quelques témoignages attestant que même des catholiques contribuaient de plein gré aux premières quêtes en faveur des réfugiés huguenots, quitte à y voir d'ailleurs une réponse avant tout politique aux outrances de Louis XIV. En revanche, autour des différents segments de la chrétienté européenne dans son ensemble, les murs sont longtemps restés étanches. Peu ou pas de pitié pour les réfugiés juifs, même dans l'extrême pauvreté : ils n'avaient qu'à organiser leur subsistance en vase clos. La question ne se posait même pas pour les musulmans, adversaires ou partenaires commerciaux parfois présents dans les grandes métropoles de l'Occident chrétien, comme Benjamin

---

30 Frijhoff Willem, « La coexistence confessionnelle : complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies », in Delumeau Jean (éd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse : Privat, 1979, t. II, p. 229-257.

31 Cf. pour l'Amérique néerlandaise : Israel Jonathan, Schwartz Stuart, *The Expansion of Tolerance : Religion in Dutch Brazil (1624-1654)*, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2006 ; Frijhoff Willem, « Seventeenth-Century Religion as a Cultural Practice : Reassessing New Netherland's Religious History », in Bruijn Lacy Margriet, Gehring Charles, Oosterhoff Jenneke (eds.), *From* De Halve Maen *to KLM* : *400 Years of Dutch-American Exchange*, Münster : Nodus Publikationen, 2008, p. 159-174 ; Haefeli Evan, *New Amsterdam : Dutch Tolerance in America, 1653-1674*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, sous presse.

Kaplan l'a montré pour Amsterdam[32], mais inacceptables comme frères religieux et encore moins comme esclavagistes, en dépit de la montée d'un courant intellectuel favorable aux religions de l'Orient dans les Lumières – discours sur l'altérité par ailleurs longtemps abstrait, faisant miroiter plutôt une société orientale idéale que l'islam réel.

Patrimoines communs

À l'heure actuelle, il est devenu trivial de situer la tolérance et l'intolérance dans le même champ d'application, dans le même ordre d'idées et d'actions. La controverse religieuse est désormais reconnue comme similaire dans l'ensemble des confessions. Il n'en demeure pas moins qu'un regard tourné vers la pratique quotidienne et l'expérience de tous les jours nous permet maintenant de reprendre le dossier d'un œil frais et de construire des narratifs neufs. En effet, dans l'ensemble des cas de coexistence religieuse qui nous occupent ici, l'appartenance commune à un univers chrétien continue d'être soulignée, et la coexistence se négocie à l'intérieur d'un patrimoine chrétien de base commun à tous, à l'aide d'un langage compris par tous. Ce langage est transmis et appris au cours des offices religieux fondés sur l'usage de sources communes de la foi, en particulier la Bible et ses traditions d'explication, les pratiques exégétiques et sermonnaires. Plus profondément, la reconnaissance mutuelle du langage se fonde sur les règles et les artifices de la rhétorique et de la dialectique qui formaient le patrimoine commun, transmis jusqu'à l'époque contemporaine dans l'ensemble des institutions scolaires de la chrétienté. Mais elle s'inspire tout autant du sens commun dans l'organisation de la vie de tous les jours, de l'intérêt collectif, sans même parler des pratiques de bon voisinage, comme j'ai pu le constater à propos de la panique interconfessionnelle de juin 1734 dans les Provinces-Unies : dans l'adversité et face aux juges, les voisins se protègent en dépit des différences religieuses mêmes qui sont à l'origine de la panique collective[33].

---

[32] Kaplan Benjamin, *Muslims in the Dutch Golden Age : Representations and Realities of Religious Toleration*, Amsterdam : Universiteit van Amsterdam, 2006.

[33] Frijhoff Willem, *Embodied belief…*, *op. cit.*, p. 181-213.

Il est vrai que ce patrimoine chrétien commun n'est pas resté incontesté, en particulier par les historiens qui postulent une évolution linéaire et progressive vers une sécularisation accrue de l'ensemble de la société par l'entremise des modes de pensée et de représentation. Jonathan Israel, dans sa grande étude sur les Lumières radicales[34], et d'autres collègues avant et après lui dans différents pays ont ainsi insisté sur le passage de tout un secteur de la société d'Ancien Régime à une position d'incroyance débouchant en fin de compte sur la sécularisation foncière de la pensée, voire de la vie sociale tout entière. Mais à y regarder de plus près, il s'agit bien souvent, à mon sens, moins d'un changement de langage ou d'une restriction de son domaine d'usage que d'une nouvelle mouture, parachrétienne, antichrétienne, parfois non chrétienne, de la notion de transcendance. En fait, c'est un séculier transcendant qui apparaîtra bientôt dans les écrits de certains philosophes éclairés de la fin de l'Ancien Régime et, surtout, s'appliquera rapidement à la vie sociale au cours de la Révolution française, pour s'installer durablement dans l'imaginaire des mouvements sociaux de l'époque contemporaine.

Dans l'univers partagé de la coexistence de base, il convient encore de distinguer deux modalités : l'option négative et l'option positive. L'option négative, qui a longtemps bénéficié de l'attention prioritaire des historiens, s'exprime, en dépit de l'entendement mutuel, dans le vocabulaire du refus : dans les rituels et symbolismes de la violence et du martyre quasi interchangeables, comme on les découvre dans les martyrologes ou les représentations des violences de l'adversaire religieux par Richard Verstegan[35], puis par les graveurs qui diffusent les horreurs de la guerre de Trente Ans ou les formes de persécution dont les huguenots étaient les victimes[36] ; dans les imprécations et accusations d'hérésie, ou les comparaisons de l'adversaire avec les opposants bibliques, telle la notion d'Antéchrist appliquée au pape mais tout autant à certains réformateurs violents ; sans oublier les

---

34 Israel Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford : Oxford University Press, 2001, ainsi que les deux volumes qui ont suivi ; mais on se rappellera les thèses déjà très discutées de Febvre Lucien, *Le problème de l'incroyance au xvie siècle. La religion de Rabelais*, Paris : Albin Michel, 1942.

35 Cf. Arblaster Paul, *Antwerp and the World : Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation*, Louvain : Leuven University Press, 2004.

36 Que l'on pense aux gravures extrêmement suggestives de Jacques Callot et Romeyn de Hooghe !

tensions quasi permanentes entre les communautés adversaires fondées sur le rejet des pratiques religieuses de l'autre, pourtant bien reconnues en tant que telles.

L'option positive est moins bien étudiée mais elle n'en était pas moins réelle. Sous les oppositions confessionnelles organisées par les institutions ecclésiales et le plus souvent sanctionnées par le pouvoir civil, une conscience chrétienne partagée et le savoir implicite d'appartenir à une chrétienté commune ont continué de couver, et se sont manifestés souvent discrètement, parfois explicitement, dans des domaines divers.

Le premier fonds commun est celui des grandes sources chrétiennes et de la spiritualité. En dépit de tous les problèmes de transmission, de traduction, d'exégèse, de diffusion partielle et contrôlée, et même d'acceptation de la canonicité de certains livres de la Bible, celle-ci demeure, malgré tout, la source commune de l'ensemble des chrétiens. Les pratiques concrètes de son usage pouvaient différer considérablement. Cependant, de la magie scripturaire ou de la lecture libre des chrétiens radicaux au commentaire érudit entouré de toutes les précautions savantes et ecclésiastiques, le texte de l'Écriture sainte unit les chrétiens dans les divisions mêmes que ses transmissions séparées leur imposent. Le recours aux images bibliques éprouvées et aux personnalités emblématiques de l'Ancien et du Nouveau Testament constituait un langage commun qui permettait de reconnaître le sérieux de l'adversaire, mais aussi de le savoir frère ou sœur dans une tradition commune. Au XVIIIe siècle, le huguenot réfugié Jean-Frédéric Bernard sut traduire cette conscience commune en une phénoménologie de la tolérance religieuse, en publiant à Amsterdam entre 1723 et 1737 les sept volumes in-folio, richement illustrés par le converti Bernard Picart, de ses *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart : avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses* – ouvrage clef que l'on pourrait caractériser comme la première expression accomplie des Lumières chrétiennes, tolérant implicitement dans l'évidence de la coexistence pluriconfessionnelle et multireligieuse[37].

---

[37] HUNT Lynn, JACOB Margaret C., MIJNHARDT Wijnand, *The Book that Changed Europe* : *Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge MA : Harvard University Press, 2010.

Il en va de même des principaux conciles et théologiens des premiers siècles, en premier lieu de la figure de saint Augustin, qui demeurait dans quasi toutes les Églises constituées une référence incontournable, en positif ou en négatif, pour la définition du corps doctrinal. Mais il en est encore bien plus sur le terrain de la spiritualité. Nul besoin de souligner ici que *L'Imitation de Jésus-Christ*, qu'il soit attribué à Thomas à Kempis, à Jean Gerson, ou à quelque autre auteur du Moyen Âge tardif, fut pendant des siècles l'ouvrage le plus traduit et le plus diffusé de la chrétienté tout entière après la Bible, parfois indépendamment de l'appartenance confessionnelle, parfois aussi en référence à une tradition religieuse particulière. *L'Imitation*, appropriée par chacun à sa façon, fut une puissante source commune, tout en figurant comme un instrument de confessionnalisation à l'intérieur des différentes cultures religieuses.

L'examen des bibliothèques privées dans les inventaires après décès ou des catalogues de vente révèle ici et là une surprenante promiscuité interconfessionnelle dans la possession de livres de spiritualité. Comme les historiens du livre le savent sans doute encore mieux que ceux de la religion, il est difficile de passer, dans notre narratif, de la possession d'un livre à sa lecture, et nous disposons encore de bien peu d'études identifiant avec précision dans un écrit religieux les lectures ou autres sources puisées dans des confessions adverses. Il n'en demeure pas moins que les passerelles d'une spiritualité commune ont existé entre les confessions et ont dû être nombreuses en divers endroits, en dépit de la censure. À l'occasion, elles ont même dû être poussées ou titillées par la censure et l'interdit.

Transversalités

Aussi les recherches de ces dernières années ont-elles tendance à souligner non plus le caractère unique de telle ou telle tendance religieuse mais la *transversalité* des grands courants intellectuels et spirituels communs à toutes les confessions. Il en est ainsi : du fondamentalisme de l'orthodoxie doctrinale ; du millénarisme et d'autres options eschatologiques ; des courants re-réformateurs de la vie quotidienne au XVII[e] siècle communs aux catholiques et protestants ; du langage partagé de la mystique ; du piétisme qui monte quasi simultanément parmi les luthériens, calvinistes, dissidents et même jansénistes ; de la similitude des options de la morale chrétienne entre laxisme et rigorisme dans les

différentes confessions ; des accents mis sur le fondement inaliénable mais commun du message chrétien au XVIII^e^ siècle débouchant sur une reconnaissance de l'altérité et une ouverture à l'autre, que je ne qualifierais pas encore de tolérance au sens propre mais bien d'une nouvelle conscience de la chrétienté commune ; enfin, du libéralisme naissant et des désirs de changement social que l'on retrouve au cours de la période révolutionnaire dans l'ensemble de la chrétienté, mais selon des modes propres à chaque pays qu'il s'agit de savoir décrypter. Tout cela relève assez directement de l'expérience religieuse, mais là où autrefois on voyait surtout des mouvements particuliers, uniques pour telle ou telle communauté, nous apprenons maintenant à les situer dans un univers transconfessionnel que les contemporains n'étaient probablement pas en mesure de discerner.

C'est surtout dans des situations extrêmes, essentiellement face à l'ennemi non chrétien, que les confessions se rétractaient sur leur base et reconnaissaient leur destinée commune. Dans mes propres recherches sur les colonies nord-américaines, j'ai pu constater l'ambiguïté des divisions confessionnelles et la validité du concept d'expérience unitaire, transconfessionnelle. Les Églises catholiques et réformées s'y sont toutes deux efforcées de prêcher l'Évangile aux non-chrétiens, les Indiens d'Amérique ou Amérindiens, sans oublier de ré-évangéliser les esclaves noirs déjà baptisés dans une religion hautement rituelle par le parti adverse, les esclavagistes portugais catholiques établis sur les côtes d'Afrique. Les sources nous montrent dans cette société assez fruste toute la rivalité un peu simpliste que les colons et leurs pasteurs mettaient entre une religion protestante de la parole pure et une religion catholique consciemment ritualisée, tout en décriant l'autre auprès des peuples évangélisés.

Mais c'est justement face à un adversaire proche que la société coloniale avait tendance à tacitement mettre entre parenthèses ses clivages confessionnels, et à se réclamer de l'héritage chrétien commun, parfois même à l'encontre de la politique confessionnalisée officielle, comme ce fut le cas sous le gouverneur Petrus Stuyvesant (1647-1664), qui s'efforça de restaurer le monopole réformé dans une société déjà profondément plurielle. Peu avant l'arrivée de Stuyvesant, le jésuite français Isaac Jogues, dont la mission de conversion auprès des Indiens Iroquois insistant lourdement sur le rituel catholique avait été dénoncée par les réformés néerlandais et les puritains voisins de

la Nouvelle-Angleterre comme incitant à une superstition horrible, fut chaleureusement accueilli par ces mêmes calvinistes dès lors qu'il avait été martyrisé par les Indiens qu'il avait essayé de convertir et qu'il chercha refuge auprès des colons blancs. Dans de telles situations, la solidarité intrachrétienne l'emportait nettement sur la division des communautés religieuses[38].

Regards nouveaux

Ce qu'il nous faut, par conséquent, c'est un regard nouveau, différent, sur les rapports entre les fidèles pris dans leur individualité et dans leur rapport aux communautés dont ils faisaient partie ou qu'ils rencontraient dans la trajectoire de leur vie. Ce regard se doit d'être ouvert aux pratiques, à la négociation sociale et culturelle des idées, valeurs et conduites, et à l'appropriation effective, ou son refus, de ce que les Églises et États, les pouvoirs religieux et civils proposaient. Autrement dit, ce regard doit, dans une approche toujours interactive entre les différents acteurs individuels, communautaires et institutionnels, embrasser la confessionnalisation ou la déconfessionnalisation dans leur marche concrète sans être la victime du caractère normatif de ces paradigmes. À l'exemple du travail pionnier d'historiens comme Gregory Hanlon, il doit interroger la dimension vécue de la foi dans son expression intercommunautaire et interactive.

Il nous faut pour cela des études précises, localisées sur des sites concrets, et des personnes ou communautés vivantes auxquelles il faut poser des questions bien ciblées. Ces questions concernent le quotidien des rapports entre hommes et femmes, ou entre hommes ou femmes. Pensons aux mariages mixtes, mais aussi à la coexistence dans les corps de métier, à la convivialité de quartier, aux promiscuités du commerce et des voyages, à la sociabilité locale ou savante, aux institutions citadines, aux coutumes de la campagne, à la lecture des livres, pamphlets et canards, sans oublier les impressions visuelles fournies par les déplacements, les images, la visite d'autres

[38] Cf. Frijhoff Willem, « Jesuits, Calvinists, and Natives : Attitudes, Agency, and Encounters in the Early Christian Missions in the North », *De Halve Maen. Magazine of the Dutch Colonial Period in America* (New York), vol. 81, 2008, 3, p. 47-54.

communautés, villes et pays, dont on découvre le profond impact dans les récits de voyage ou les journaux du grand tour.

Il nous faut donc aller à la recherche du quotidien. Il existe probablement peu de sources permettant d'analyser la fréquentation des boutiques ou des tavernes sous l'aspect de l'appartenance confessionnelle, et l'analyse de celles qu'on pourrait trouver s'avérera à coup sûr ardue, mais c'est aussi dans cette direction parfaitement triviale qu'il conviendra d'orienter la recherche, sans avoir peur du ridicule[39]. Il existe, par ailleurs, quelques-unes de ces sources pour la clientèle des médecins et avocats en Europe, et de toute façon, il s'agit de les analyser subtilement, avec toute la maîtrise dont dispose l'historien chevronné. C'est à ce niveau-là, celui des boulangeries et cordonniers, deux métiers qui contribuaient par ailleurs puissamment à la diffusion des nouvelles et des rumeurs, que la solidarité intracommunautaire a dû être la plus tangible. On a bien prétendu que dès l'époque moderne les dés étaient jetés et que les clientèles s'étaient dorénavant confessionnalisées. Mais je continue d'en douter car cette suggestion s'oppose à une autre évidence, à savoir la confessionnalisation massive de certains métiers. Restons donc circonspects et refusons d'emblée toute idée reçue.

Pour conclure, je voudrais insister sur un dernier élément de notre problématique, à savoir les rumeurs et leur diffusion[40]. Elles forment une autre aire de recherche prometteuse mais extrêmement difficile à saisir et à analyser. C'est à l'époque moderne précisément, lorsque les moyens de communication publique sont le plus souvent contrôlés par les autorités civiles et même religieuses, quand même ils ne sont pas autocensurés, que la rumeur prend tout son sens en tant que

[39] BENEDICT Philip, « Confessionalization in France ? Critical Reflections and New Evidence », in BENEDICT Philip, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Aldershot etc. : Ashgate, 2001, p. 309-325 ; également MENTZER Raymond A., SPICER Andrew (eds.), *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, proposent déjà des pistes pour une telle approche.

[40] À part de nombreux ouvrages de psychologie sociale, tels que ALLPORT Gordon, POSTMAN Joseph, *The Psychology of Rumor* [1947], New York : Russell & Russell, 1965 ; ou KAPFERER Jean-Louis, *Rumeurs : le plus vieux média du monde*, Paris : Seuil, 1987, il existe peu d'approches sérieuses de la rumeur en histoire. Une excellente monographie est FARGE Arlette, REVEL Jacques, *Logiques de la foul*e *: l'affaire des enlèvements d'enfants, Paris 1750*, Paris : Hachette, 1988. Pour les Provinces-Unies, voir FRIJHOFF Willem, *Embodied belief…*, *op. cit.*, p. 181-213, à propos de la panique interconfessionnelle de juin 1734.

média alternatif accessible même aux minorités. On en trouve des traces un peu partout : dans les correspondances, les feuilles volantes et canards, les nouvelles et placards d'information, les chroniques et annales, les écrits de controverse, et jusque dans les actes des procès contre les dissidents. Or, la rumeur, en tant que média incontrôlé, rend compte, mieux que tout autre moyen de communication, de l'interdit autant que des désirs et espoirs, des fantasmes de rejet et des utopies de contact ou de fusion de ceux qui étaient interdits de parole publique. Et, accessoirement, la rumeur pouvait être un instrument extrêmement efficace de dénonciation et de mise hors circuit de l'adversaire. Il faudra bien un jour analyser les pamphlets, livres, lettres et nouvelles sous ce jour, en distinguant soigneusement entre faits, rumeurs publiques et fantasmes privés ou collectifs, afin de saisir en profondeur les perspectives et limites concrètes de la coexistence confessionnelle dans la vie de tous les jours.

PREMIÈRE PARTIE :

La régulation de la différence religieuse

Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : la chronique de Guillaume de Pierrefleur

Karine Crousaz

Résumé

La chronique rédigée au XVI[e] siècle par Guillaume de Pierrefleur, un notable de la ville d'Orbe, permet de percevoir la manière dont les habitants catholiques des bailliages mixtes de Berne et Fribourg ont vécu la coexistence religieuse et comment ils ont jugé la gestion politique opérée par leurs souverains de la division religieuse. Cet article se penche également sur les « Plus » de religion, en questionnant notamment le soutien de Pierrefleur et de ses contemporains au principe de décision à la majorité des voix dans le domaine religieux.

Il existe dans la Confédération helvétique, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, des territoires au statut particulier, appelés « bailliages communs » (en allemand *Gemeine Herrschaften*), possessions communes de plusieurs cantons souverains qui les administrent conjointement[1]. Suite à la division confessionnelle des

[1] Sur les bailliages communs de la Confédération helvétique, cf. Holenstein André, « Bailliages communs », in Jorio Marco (éd.), *Dictionnaire historique de la Suisse*, Hauterive : G. Attinger, 2002-, vol. 1, p. 687-688 ; Head Randolph C., « Shared Lardship, Authority and Administration. The Exercice of Dominion in the Gemeine Herschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600 », *Central European History*, n° 30, 1998, p. 489-512.

Confédérés dans la décennie 1520, ces territoires offrent à l'Europe des laboratoires d'expérimentation précoce de la coexistence religieuse entre catholiques et protestants[2]. En effet, les bailliages communs ayant à leur tête des souverains de confessions différentes, il ne pouvait être question d'appliquer dans ces territoires le principe connu plus tard sous l'expression *cuius regio eius religio*. Il était nécessaire d'inventer d'autres moyens pour déterminer la confession – ou les confessions – des sujets et, le cas échéant, pour s'assurer, fonction essentielle d'un bon souverain, que la concorde règne autant que possible parmi les administrés.

La ville d'Orbe fait partie du bailliage d'Orbe-Echallens, gagné, comme ceux de Morat et de Grandson, par les Confédérés en 1476 lors des guerres de Bourgogne, puis cédé en 1484 contre une indemnité pécuniaire aux deux cantons de Berne et de Fribourg. La gestion des bailliages communs berno-fribourgeois relevait d'une organisation politique relativement complexe. Les administrateurs, les baillis, restaient en fonction durant cinq ans et étaient choisis alternativement parmi le patriciat de Berne et de Fribourg. Pour assurer une meilleure cohésion des deux villes souveraines dans la gestion de leurs territoires communs, lorsque le bailli était fribourgeois, Berne avait la haute main et pouvait juger en dernier appel. Inversement, lorsque le bailli était bernois, il prenait principalement ses ordres des autorités politiques de Fribourg. Ce système, qui plaçait en théorie les deux souverains sur pied d'égalité, semble avoir fonctionné sans grande difficulté jusqu'au moment où Berne passe dans le camp protestant (1528) et décide, après l'avoir imposée à ses propres sujets, de promouvoir activement la foi réformée auprès de ses sujets des bailliages mixtes.

La progression de la Réforme à Orbe et les résistances de la population catholique sont exceptionnellement bien documentées. Les deux villes souveraines ont échangé à ce sujet une correspondance nourrie et ont régulièrement composé des instructions pour leurs

---

2 Olivier Christin a montré que plusieurs territoires, notamment dans l'Empire et le royaume de France, se sont directement inspirés du modèle mis en place dans la Confédération helvétique avec la Deuxième Paix nationale de religion en 1531. Christin Olivier, *La Paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au* xvi*e* *siècle*, Paris : Seuil, 1997 ; et Christin Olivier, « Making Peace », in Hsia R. Po-chia (éd.), *A Companion to the Reformation World*, Oxford : Blackwell Publishing, 2004, p. 426-439.

ambassadeurs, lorsqu'il s'agissait de défendre leur point de vue à l'occasion de rencontres, voire lors d'arbitrages dont les décisions ont également été conservées[3]. De plus, l'un des principaux réformateurs de la Suisse romande, Pierre Viret, est originaire de cette ville dont le sort confessionnel l'intéresse au plus haut point. La correspondance de Viret avec d'autres réformateurs, en particulier Calvin et Farel, traite régulièrement de la progression ou des revers de la Réforme à Orbe. Il existe aussi une chronique rédigée par un habitant catholique d'Orbe dans le but de garder la mémoire des luttes confessionnelles, en particulier à Orbe, mais également dans les autres bailliages communs francophones berno-fribourgeois, pour que les générations futures sachent ce qui s'est passé et qu'elles n'accusent pas à tort l'élite de la ville d'avoir fait tomber Orbe dans le camp réformé. En ouverture de son récit, l'auteur indique explicitement ses motivations :

> *« Pour ce que la mémoire des tribulations advenues en la ville d'Orbe ne soit mise en oubli, et que icelle est à présent succombée et la loi ou plutôt secte luthérienne, que à présent veulent être appelés Évangile, outre le vouloir des principaux et gens savants de la dite ville ; et afin que blâme, si blâme se doit appeler, comme l'on pourrait faire, ne leur soit impropéré […]. »*[4]

L'auteur emploie pour son récit une fiction littéraire, en donnant la parole à la statue du banneret qui domine la fontaine au centre d'Orbe. Fidèle à cette fiction, l'auteur n'a pas signé son texte et traite à la troisième personne du singulier ses propres actions. Cet élément a causé quelques difficultés aux historiens qui ont cherché à identifier l'auteur de la chronique, jusqu'à ce que Louis Junod, qui édite et annote le texte en 1933 dans le cadre de sa thèse de doctorat, ne propose, de manière convaincante, d'attribuer ce texte à Guillaume

---

[3] Ces instructions et arbitrages ont en partie été publiés dans les volumes des *Amtliche Sammlung der Ältern Eidgenössischen Abschiede* (désormais *EA*) et dans Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532 : im Anschluss an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede*, Zürich : Meyer und Zeller, 1878-1884, 5 vol. Une quantité importante de sources encore inexploitées se trouve sous forme manuscrite aux Archives de l'État de Fribourg et de l'État de Berne.

[4] [Pierrefleur Guillaume de], Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur*, Lausanne : La Concorde, 1933, p. 1. Malgré la modernisation de l'orthographe opérée par Junod, son édition de la chronique est plus fiable que celle d'Auguste Verdeil (1856).

de Pierrefleur, un bourgeois d'Orbe, notaire de profession et faisant partie de l'élite politique de la ville[5].

L'un des avantages de cette source extrêmement riche est qu'elle nous fournit le point de vue d'un bourgeois catholique, vivant à l'intérieur d'un bailliage commun, c'est-à-dire le point de vue d'un administré qui, même s'il possède une certaine marge de manœuvre au sein de sa commune, n'en reste pas moins un sujet de Berne et de Fribourg, soumis à leurs ordonnances, notamment en matière de religion. La chronique de Pierrefleur nous permet donc d'observer la manière dont un habitant d'Orbe, lettré et intégré à l'élite politique de sa ville, a perçu la gestion politique berno-fribourgeoise de la coexistence confessionnelle.

Les méthodes de propagation de la Réforme perçues par un catholique

Après une brève introduction sur la situation géographique et politique d'Orbe et une notice sur les événements de 1530 qui voient Berne se porter au secours des Genevois en proie à un blocus savoyard[6], Pierrefleur narre méticuleusement tous les événements permettant, de son point de vue, d'expliquer la progression de la Réforme à Orbe et dans sa région. Le chroniqueur est particulièrement attentif à ce qu'il nomme les « *inventions* » des réformés (invariablement désignés comme « *luthériens* », Pierrefleur ne s'embarrassant pas de subtiles distinctions théologiques au sein du camp de ses adversaires[7]) pour troubler la vie religieuse des catholiques urbigènes. Aux yeux de Pierrefleur, ces inventions ont pour but principal, sinon unique, d'empêcher la célébration de la messe.

---

[5] Guillaume de Pierrefleur est membre du Conseil des 12 de la ville d'Orbe et nommé gouverneur à cinq reprises, charge confiée pour un an simultanément à deux personnes du Petit Conseil. Pour l'identification de l'auteur, cf. Junod Louis, « Introduction », in Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. XV-LXIV.

[6] Cette campagne militaire constitue le prélude à la conquête du Pays de Vaud par Berne en 1536, qui revêt une importance décisive pour la propagation de la Réforme en terres francophones.

[7] Les catholiques sont au contraire désignés par Pierrefleur de manière variée et souvent ample : « *ceux qui toujours désiraient vivre et mourir en la religion ancienne* » (p. 32) ; « *les chrétiens fidèles* ; *les chrétiens* ; *les bons chrétiens* » (p. 50, p. 195) ; « *les fidèles chrétiens qui désirent vivre et mourir en la foi de notre mère sainte Eglise* » (p. 202) ; « *les bons chrétiens catholiques* » (p. 203), etc.

La première stratégie mise en œuvre par les protestants consiste en une série d'actes iconoclastes, qui visent particulièrement les autels[8]. Le 2 juillet 1531, un premier autel est abattu publiquement à Orbe, dans l'église Notre-Dame. L'auteur de ce geste, le turbulent Christophe Hollard, frère d'un ancien chanoine de Fribourg chassé de cette ville pour ses sympathies réformées nommé Jean Hollard, a, selon Pierrefleur, réussi à faire croire qu'il avait l'autorisation des autorités souveraines. Comme souvent, Pierrefleur prétend nous faire partager le sentiment de la population d'Orbe :

> *« par ceci se peut connaître la grande loyauté que portent [les habitants d'Orbe] à leurs seigneurs de Berne et Fribourg, pour l'amour desquels tous avaient la souffrance si grande, entendant que le dit Christophe le faisait par commandement ; car quand n'eût été le dit pensement, est à savoir que le corps du dit Christophe n'eût pas touché terre. »*[9]

Une semaine plus tard, Christophe Hollard, accompagné d'une dizaine de personnes, abat tous les autels des sept églises de la ville, soit 26 autels. Pierrefleur s'empresse de mentionner que le « *divin office* » n'en fut pas interrompu pour autant, de simples tables ayant provisoirement été installées à la place des autels abattus[10].

Un deuxième moyen employé en 1531 pour empêcher le culte catholique consistait pour les prédicants réformés à se relayer dans leur sermon, pour que le curé ne puisse pas utiliser le lieu de culte et célébrer la messe. C'est notamment le cas à Grandson, le 24 septembre 1531 :

> *« les prédicants sonnèrent leur sermon et, afin de donner empêchement et que l'on ne chantât la messe, les dits prédicants prêchèrent trois sermons l'un après l'autre ; quand l'un avait achevé de prêcher, l'autre recommençait, tellement que l'heure était tarde. »*[11]

---

[8] L'autel, en tant que lieu central de la messe, est une cible privilégiée des « sacramentaires » en Suisse romande. Sur cet « altaroclasme », cf. Bruening Michael W., *Calvinism's First Battleground : Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht [etc.] : Springer, 2005, p. 117-123.

[9] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 37.

[10] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 38.

[11] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 50.

Cette action dégénère en une mêlée collective dans laquelle les femmes catholiques occupent la première place. Les trois pasteurs, Guillaume Farel, Marc Romain et Georges Grivat, en sortirent « *merveilleusement mal accoutrés* »[12]. À Orbe, les protestants coupent les cordes des cloches à Noël 1531 dans l'espoir d'empêcher les catholiques de se rassembler pour la messe[13].

Un moyen plus radical résidait dans le dépôt d'une « *clame criminelle* », ou plainte judiciaire, contre les ecclésiastiques catholiques. Christophe Hollard et l'un de ses compagnons nommé Antoine Tavel utilisent cette stratégie durant l'été 1531 : ils se rendent auprès du châtelain d'Orbe, Antoine Secrestain, accusent tous les prêtres d'Orbe d'être des meurtriers et se constituent prisonniers jusqu'au moment où ils auront pu prouver leurs dires[14]. Cette stratégie offrait littéralement une tribune aux protestants pour exposer devant un large public ce qu'ils considéraient comme les erreurs doctrinales des catholiques, mais, pour Pierrefleur, il s'agissait principalement d'une autre « *invention* » pour empêcher les prêtres de dire la messe, puisque, d'après la procédure criminelle de l'époque, tant l'accusateur que l'accusé étaient jetés en prison durant l'instruction. Suite à cette plainte criminelle, les catholiques d'Orbe se mettent à assister en arme à la messe et aux enterrements, prêts à défendre les prêtres contre ceux qui cherchent à s'emparer d'eux pour les emprisonner.

En 1531, durant plusieurs mois, la ville d'Orbe est proche de la guerre civile, les tensions continuant de s'accroître jusqu'à provoquer une émeute à Noël 1531[15].

Les Bernois avaient jusqu'alors espéré qu'Orbe passerait rapidement dans le camp réformé et, dans cet esprit, ils avaient largement encouragé les prêches de Farel et de ses collègues, allant jusqu'à obliger les paroissiens et même les clarisses à y assister. Le bilan à la fin de l'année 1531 est pourtant négatif pour les réformés,

---

12 Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 50-51.

13 Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 58.

14 Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 38 *sq*.

15 Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 56-58. Les sources bernoises parlent de cet événement comme d'un *Aufruhr* (*ufruor*) : lettre de Berne à Fribourg, 8 janvier 1532, Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte…*, *op. cit.*, vol. IV, n° 1287.

d'autant plus qu'à l'automne la deuxième guerre de Kappel, qui voit la débâcle des Zurichois et la mort de Zwingli, a considérablement affaibli le camp protestant au sein de la Confédération.

Une ordonnance de pacification efficace (1532)

Dans ces circonstances, un édit de pacification pour les bailliages communs berno-fribourgeois confessionnellement mixtes a paru inévitable. Berne en rédige une première version en janvier 1532, mais ne trouve un accord à ce sujet avec Fribourg qu'un mois et demi plus tard[16]. Le 17 janvier 1532 a lieu une première tentative, manquée, que Pierrefleur ne manque pas de rappeler, lors de laquelle les ambassadeurs bernois et fribourgeois réunis à Orbe ne parviennent pas à s'accorder et à proclamer l'ordonnance qu'ils ont annoncée à leurs sujets[17]. Les délégués des deux souverains se rassemblent à nouveau à Orbe le 3 mars 1532 et publient le lendemain l'ordonnance destinée à régler les problèmes engendrés par la coexistence de deux confessions dans cette ville. Pierrefleur retranscrit fidèlement dans sa chronique ce document d'importance capitale[18]. Les auteurs de ce « mode de vie » ont voulu résoudre tous les éléments qui avaient posé problème et exacerbé les tensions durant les mois précédents, ceux-là mêmes que Pierrefleur avait mis en exergue comme « *les inventions des luthériens d'Orbe* ».

Ainsi, les heures respectives de cultes des deux confessions sont fixées très strictement. Les actes iconoclastes sont strictement interdits, du moins dans les lieux « *où le plus ne sera fait de prendre*

[16] Une partie de l'abondante correspondance échangée entre Fribourg et Berne sur l'introduction de l'ordonnance de pacification pour Orbe et Grandson a été publiée in Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte*…, *op. cit.*, vol. IV, n° 1297, 1300, 1363, 1382, 1388, 1389, 1392, 1397, 1425, 1467.

[17] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur*…, *op. cit.*, p. 59-60.

[18] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur*…, *op. cit.*, p. 61-63. L'ordonnance publiée simultanément à Grandson est éditée dans Herminjard Aimé-Louis (éd.), *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Genève ; Basel [etc.] : H. Georg ; Paris : M. Levy : G. Fischbacher, 1866-1897, vol. 2, n° 371. Celle d'Orbe se trouve également dans les *EA*, vol. IV 1b, p. 1278-1279. La première mention de cette ordonnance de pacification remonte au 5 janvier 1532 : son contenu figure à cette date de manière sommaire dans le *Ratsmanual* de Berne, ce qui prouve qu'elle est née dans les cercles politiques bernois quelques jours après l'émeute d'Orbe. L'extrait du *Ratsmanual* est édité dans Steck Rudolf et Tobler Gustav (éd.), *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation 1521-1532*, Bern : K.J. Wyss, 1923, vol. 2, p. 1492-1493.

la parole de Dieu ». Cette phrase est la seule qui, dans l'ordonnance destinée à Orbe, fasse mention d'une possible votation pour déterminer la religion de la paroisse suivant un principe majoritaire. Les « *clames* » criminelles sont interdites à l'avenir, celles en cours sont interrompues, à l'exception des plaintes de personnes qui auront été blessées jusqu'au sang. Trait récurrent dans les textes servant de paix de religion, et qui figure déjà dans les Paix nationales (*Landfrieden*) suisses de 1529 et 1531 : les injures et les moqueries sont interdites de part et d'autre. Une amnistie est déclarée par les deux souverains. Élément de grande importance, la liberté de conscience individuelle[19] est clairement établie par cette ordonnance de 1532 qui affirme :

> *« Nous voulons aussi que chacun aye son libéral arbitre d'aller au sermon, ou à la messe, ou aux autres offices de l'Eglise. »*[20]

Quels effets ces ordonnances de 1532 ont-elles eu ? Ont-elles vraiment réussi à pacifier la paroisse d'Orbe ? Excepté une action iconoclaste de Christophe Hollard et le dépassement du temps prescrit pour le sermon, indiquant que les protestants ont cherché à tester la volonté des souverains de faire respecter l'ordonnance durant les semaines qui ont suivi sa proclamation[21], les incidents recensés par la chronique de Pierrefleur fléchissent notablement dès le printemps 1532. Certes, cette baisse de la tension ne tient peut-être pas uniquement à ce nouveau *modus vivendi* berno-fribourgeois. La population est fatiguée par le conflit. Les provocations, n'ayant plus le même effet avec la durée, finissent par s'essouffler. Pierrefleur souligne ainsi au mois de mai 1535 que les catholiques n'ont pas réagi à un coup d'éclat du châtelain d'Orbe, qui a défoncé d'un coup de pied un tambourin de la fête de

---

[19] Sur la liberté de conscience durant la première moitié du XVI[e] siècle dans les territoires de l'actuelle Suisse romande, cf. les travaux de Lionel Bartolini : Bartolini Lionel, « Liberté de conscience dans le vocabulaire français : une genèse romande (1530-1560) », in Morerod Jean-Daniel, Tappy Denis, Thévenaz Modestin Clémence, Vannotti Françoise (éd.), *La Suisse occidentale et l'Empire. Actes du colloque de Neuchâtel des 25-27 avril 2002*, Lausanne : Société d'histoire de la Suisse romande, 2004, p. 106-121 ; Bartolini Lionel, *Une résistance à la Réforme dans le Pays de Neuchâtel. Le Landeron et sa région (1530-1562)*, Neuchâtel : Éditions Alphil, 2006.

[20] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 62.

[21] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 65-6. La correspondance échangée par Berne et Fribourg à cette occasion montre que les souverains, en particulier Fribourg, sont conscients de la valeur de test que représentent ces deux cas et qu'ils cherchent à punir Hollard de manière exemplaire. Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte…*, *op. cit.*, vol. IV, n° 1571, 1577, 1590.

mai, parce que le bruit de la procession festive avait troublé le sermon du pasteur. L'absence de réaction est commentée de cette façon par le chroniqueur : « *cela procédait que chacun étant tant saoul des fâcheries que l'on avait paravant portées* »[22]. Pierrefleur affirme également avoir passé sous silence un certain nombre d'actes peu édifiants commis par les protestants pour éviter « *prolixité et fâcherie* » au lecteur[23]. Même si des ordonnances telles que celles de 1532 ne peuvent régler tous les problèmes induits par la coexistence religieuse (des conflits existeront dans les bailliages communs jusqu'au XVIII^e siècle, notamment sur le partage des lieux de culte[24]), la chronique de Pierrefleur démontre que la situation à Orbe a été grandement apaisée par la publication de cette ordonnance de pacification.

Un véritable test pour le contrôle de leur application aura lieu dix ans plus tard, en 1542. Lors du dimanche des Rameaux, le pasteur réformé contredit le curé en plein office[25]. Encouragé par ce coup d'éclat qui semble n'avoir pas eu de conséquence immédiate auprès des souverains, et ce malgré une plainte de la ville d'Orbe, le pasteur, André Zébédée, présenté par Pierrefleur comme un « *homme roux et fort fier, natif de Flandres* »[26], prêche lors du Vendredi saint bien au-delà des heures qui lui sont attribuées[27]. Pierrefleur se montre particulièrement attentif aux réactions respectives des souverains qui doivent juger ces infractions aux ordonnances de 1532 et les note précisément dans sa chronique. Zébédée, cité à comparaître devant les autorités fribourgeoises, passera vingt-quatre heures en prison et sera condamné à crier merci à Dieu, à la Vierge et à « *tous les saints*

---

[22] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 99.

[23] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 139.

[24] Cf. Ebener Emmanuelle, *Le Régime des deux États souverains et les aléas de la coexistence confessionnelle dans le bailliage d'Orbe-Echallens jusqu'au Concordat de 1725*, Lausanne : [s.n.], 2006, (mémoire de licence dactylographié, Faculté des lettres, Université de Lausanne, sous la dir. de Danièle Tosato-Rigo) ; Tosato-Rigo Danièle, « Vivre dans un bailliage mixte : le cas d'Orbe-Echallens », in Holenstein André (Hrsg.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern : Stämpfli, 2006, p. 127.

[25] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 152.

[26] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 138-139.

[27] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 153 : « *[Zébédée] pensa mettre empêchement au service divin qui se faisait ordinairement le jour du vendredi saint, à savoir qu'il se mit à sermonner son sermon depuis sept heures jusques à onze, et toujours eût sermonné, si ne fût que le gouverneur de la ville le fit à descendre de la chaire, disant qu'il passait l'heure ordonnée par les seigneurs.* »

et saintes de paradis », avant d'être banni des terres de Fribourg, y compris des bailliages communs. Le pasteur sera toutefois pardonné par Fribourg quelques mois plus tard et réintégré dans sa paroisse à Noël 1542, à la demande de Berne qui permet en échange au curé d'Orbe de reprendre le poste dont il avait été démis « *en revanche du dit prédicant* », selon Pierrefleur[28].

Les Plus de religion dans les bailliages communs berno-fribourgeois

Les ordonnances de 1532 et leur application somme toute réussie auraient pu laisser croire que la coexistence confessionnelle perdurerait à Orbe. Pendant près de vingt ans, il ne semble plus avoir été question dans la région de supprimer le catholicisme. Les protestants, Viret en tête, n'avaient toutefois jamais perdu de vue ce but ni le moyen pour y parvenir : le Plus de religion. De manière parallèle à l'allemand de la période moderne où *das Mehr* signifie régulièrement « la majorité » et aussi « le vote à la majorité des voix »[29], en moyen français le terme de « plus » a souvent le sens de « majorité » et, par extension sémantique, de « vote à la majorité des voix ».

Au début de sa chronique, Pierrefleur décrit précisément l'accord ou l'« *appointement* » réalisé entre Berne et Fribourg au sujet du Plus[30]. Les habitants d'une paroisse ont la possibilité de demander un vote à la majorité au sujet de la religion. Si la majorité se prononce en faveur de la messe, les deux confessions peuvent continuer d'avoir chacune leur culte dans la paroisse. Mais si, une seule fois, la majorité se trouve du côté protestant, la messe est abolie sans qu'il soit possible de revenir sur cette décision. Contrairement à son habitude,

---

[28] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 153-154.

[29] *Das Mehr* dans le sens de majorité des voix est encore employé aujourd'hui en allemand helvétique : *das absolute Mehr* désigne la majorité absolue.

[30] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 4-5. Sur le Plus à Orbe, cf. également Dupraz Emmanuel-Stanislas, *Introduction de la Réforme par le* « Plus » *dans le bailliage d'Orbe-Echallens*, [Fribourg] : [Impr. Saint-Paul], 1916 (paru initialement dans la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1915-1916) ; Gehrig Emmanuel, *La mise aux voix de la religion : une approche sociale et juridique du plus aux xvi*e *et xvii*e *siècles*, [s.l.] : [s.n.], 2004 (mémoire de licence dactylographié, Faculté des lettres de l'Université de Genève, sous la dir. d'Olivier Christin et de Béatrice Nicollier) ; Vuilleumier Henri, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne : La Concorde, 1927-1933, t. 1, p. 574-583.

le chroniqueur ne cite pas, lorsqu'il décrit cet accord, le document lui-même et n'indique pas non plus la date où il aurait été conclu entre Berne et Fribourg. Aujourd'hui encore, il reste des zones d'ombre au sujet de l'établissement de ce document concernant les Plus de religion dans les bailliages communs berno-fribourgeois. La Première Paix nationale (*Landfrieden*), signée à Steinhausen en 1529, constitue sans doute une source de l'accord entre Berne et Fribourg mais ne peut pas être considérée comme l'« *appointement* » lui-même[31], puisque Berne ne manque pas de rappeler aux Fribourgeois en 1530 que si Fribourg a contribué à négocier le traité de paix entre les belligérants, cette ville ne fait toutefois pas partie des territoires auxquels la paix s'applique[32].

La première mention d'une procédure de vote favorable aux protestants négociée entre Berne et Fribourg date, à notre connaissance, de l'automne 1531, alors que la deuxième guerre de Kappel est en cours. Dans une lettre adressée à Fribourg, MM. de Berne rappellent la décision que les délégués des deux villes souveraines auraient prise peu auparavant à Grandson, et qui devait être appliquée au moins jusqu'à l'issue de la guerre en cours : que la messe soit abolie là où la majorité des paroissiens se prononcent en faveur de « *la parole de Dieu* » et qu'elle ne puisse plus être rétablie par la suite. Berne presse Fribourg de mettre sans délai la nouvelle procédure en œuvre[33]. Ce système inégalitaire de Plus entre Berne et Fribourg, qui garantit la liberté de culte à une minorité réformée mais non à une minorité

---

31 Contrairement à ce que Junod affirme dans son édition des *Mémoires de Pierrefleur*, *op. cit.*, p. 4, n. 7.

32 Lettre de Berne à Fribourg, 3 juin 1530, in Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte…*, vol. II, n° 1365 : « *Des landsfridens halb können wir uns nit gnuog verwundern, dass ir üch desselbigen gegen uns behelfen wellend, so ir doch in demselbigen nit vergriffen sind, und der üch ganz und gar, vorab des orts, darumb ir jetzmal den anzogen, (nit) berüert ; dann es lit am tag, dass ir mit andern Eidgnossen üwer schidlich potschaft verordnet und die in dem krieg wider die v Ort fründlicher underhandlung sich undernommen und gebrucht hat, desshalb ir nit als sächer oder party, sonders als fründlich mittler darinne gehandlet hand.* » Du côté de Berne, il existe toutefois un certain flottement sur la question de l'application de la Première Paix nationale aux territoires fribourgeois : les Bernois, n'ayant probablement pas une position fixe à ce sujet, font feu de tout bois juridique pour servir leurs intérêts (cf. par exemple Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte…*, *op. cit.*, vol. II, n° 1701, lettre de Berne à Fribourg, 30 septembre 1530, dans laquelle les Bernois invoquent la Paix nationale pour faire plier les Fribourgeois).

33 Strickler Johannes (éd.), *Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte…*, *op. cit.*, vol. IV, n° 880, lettre de Berne à Fribourg, 8 novembre 1531 (résumé).

catholique, est mentionné en 1532 dans l'ordonnance de pacification publiée à Grandson, mais il ne figure pas dans celle, presque identique, rédigée pour Orbe que Pierrefleur connaît et retranscrit. Toutefois, ce système ne semble avoir été ancré dans la jurisprudence qu'en 1538, par la sentence arbitrale prononcée à la Singine en défaveur des Fribourgeois qui avaient porté plainte contre Berne au sujet du Plus[34].

Il reste encore du travail aux historiens, à la fois pour comprendre la chronologie fine de l'instauration de ce système du Plus dans les bailliages communs berno-fribourgeois et pour expliquer comment Berne parvient à imposer un accord aussi défavorable aux catholiques au moment même où la Deuxième Paix nationale, à la fin de l'année 1531, renverse l'équilibre dans le reste de la Confédération en faveur des catholiques. Certes, Berne est beaucoup plus puissant économiquement, militairement, culturellement que Fribourg, qu'il encercle géographiquement, mais on peut se demander pourquoi les cantons catholiques n'ont pas apporté leur soutien à Fribourg face à Berne. Nous ne prétendons pas trancher définitivement cette question ; il n'est d'ailleurs pas certain qu'il soit possible de le faire un jour sur la base des sources conservées. Pour l'instant, contentons-nous de souligner cette inégalité des forces entre les deux cantons de Berne et Fribourg, théoriquement à égalité pour la gestion des bailliages communs. Pierrefleur est bien conscient de cette situation défavorable aux Fribourgeois. Il termine sa description de l'accord entre les deux souverains concernant le Plus dans les bailliages communs par une remarque ne laissant planer aucun doute :

> *« qui fut un point au grand désavantage des seigneurs de Fribourg, et quasi à diminution de leurs seigneuries, vu qu'ils étaient égaux aux dites villes. »*[35]

Pierrefleur ouvre une piste d'interprétation à ses lecteurs en enchaînant ce constat avec un paragraphe consacré aux conséquences immédiates d'un Plus abolissant la messe : la sécularisation des biens ecclésiastiques, qui étaient divisés entre les deux souverains et présentaient un intérêt financier non négligeable autant pour Fribourg que pour Berne.

---

[34] *EA*, vol. IV 1c, n° 585, arbitrage de la Singine entre Berne et Fribourg, 12 au 28 mai 1538. Les Fribourgeois contestaient notamment la possibilité pour les paroisses de voter à de multiples reprises tant que la religion réformée n'avait pas obtenu la majorité.

[35] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 5.

Le Plus abolissant la messe à Orbe (1554)

Pierrefleur dresse un récit détaillé de la votation du Plus à Orbe le 30 juillet 1554 et des événements qui l'ont précédée et préparée durant près de deux ans[36]. Il relate comme une sorte de conjuration les démarches des protestants pour enrôler leurs troupes, persuadant les « *pauvres et simples gens* » de voter en faveur de la Réforme et demandant à leurs partisans de s'engager par écrit dans ce sens. Les catholiques d'Orbe ne restent pas sans réaction : ils envoient plusieurs ambassades à Fribourg pour les informer des « *pratiques* » en cours et leur demander du secours. Guillaume de Pierrefleur lui-même participe à l'une de ces délégations. Le 7 décembre 1553, il présente avec un prêtre d'Orbe une supplique au Conseil de Fribourg pour lui demander de maintenir le *statu quo*, c'est-à-dire la situation de coexistence religieuse gérée selon les ordonnances de 1532 :

> *« Vous supplions […] que votre bon plaisir soit de nous maintenir et nous laisser vivre au bon mode de vivre que nous avez donné, lequel avons bien tenu et observé. »*[37]

Les Fribourgeois rassurent les catholiques d'Orbe en affirmant, selon Pierrefleur, qu'ils s'opposeront à la tenue de tout nouveau Plus dans leurs bailliages communs. Fribourg tente alors effectivement de transformer les Plus de religion, mais s'y prend d'une manière peu adroite. Au lieu de s'attaquer fondamentalement au système inégalitaire des votations de religion dans les bailliages communs avec Berne, Fribourg tente d'ajouter un serment avant le Plus, par lequel les votants auraient dû promettre de se prononcer selon leur conscience et non de manière forcée ou achetée. Le tribunal arbitral convoqué à la Singine en 1554, que préside le Bâlois Caspar Krug, donne tort aux Fribourgeois sur cette demande[38]. Dès lors, ceux-ci n'ont plus les

---

[36] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 201-223.

[37] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 203.

[38] *EA*, vol. IV 1e, n° 307, 30 avril 1554. Le tribunal arbitral est convoqué à la demande des Fribourgeois, suite à l'échec de leurs négociations avec les Bernois en janvier et février 1554 (*EA*, vol. IV 1e, n° 294 et n° 297). Outre la demande formelle de Fribourg d'introduire un serment préalable pour lutter contre les « *pratiques* », les principaux points soulevés lors de cette procédure sont les suivants : Qui a le droit de vote ? En particulier, faut-il être marié, ce qui exclurait les ecclésiastiques catholiques ? Le Plus peut-il être répété à plusieurs reprises ? Les minorités doivent-elles se soumettre à la décision de la majorité dans le domaine religieux ? Un accord inégal entre deux parties peut-il être maintenu ?

moyens de s'opposer à une nouvelle vague de votations. Pierrefleur connaît l'existence de ces « *journées* » qui ont eu lieu au sujet des Plus entre Berne et Fribourg durant la première moitié de l'année 1554, mais ne semble pas être informé des points de divergence entre ses souverains ni de la manière par laquelle Fribourg a vainement essayé de réformer le système de vote.

Le récit du déroulement du Plus à Orbe que nous a laissé Pierrefleur nous fournit des informations rares. La journée fatidique du 30 juillet 1554 commence par une messe, à laquelle assistent les paroissiens catholiques et les deux ambassadeurs fribourgeois. Elle est suivie du sermon auquel assistent les délégués bernois accompagnés des protestants de la ville. Toutes les personnes ayant le droit de vote se réunissent ensuite dans l'église principale et assistent aux harangues des ambassadeurs, très inégales selon Pierrefleur. Le jugement du chroniqueur sur les harangues résume bien sa perception des deux souverains : des Bernois sûrs d'eux et volontaires face à des Fribourgeois doux, voire lâches :

> *« Les ambassadeurs de Berne étaient gens colères et chauds, tendant à avoir le meilleur ; les ambassadeurs de Fribourg, d'autre côté, gens doux, non contredisant à tout ce que les dits seigneurs de Berne voulaient, qui fut bien cause de notre ruine. »*[39]

Le vote se déroule ensuite ouvertement, les deux camps étant physiquement séparés puis comptés :

> *« Après les harangues achevées, les dits seigneurs firent commandement que ceux de la messe se dussent mettre d'un côté, et ceux du sermon de l'autre. Et puis furent tous nommés les uns après les autres, sur lequel nombre se trouva plus au nombre des luthériens que de la part de la messe, à savoir 18 personnes. »*[40]

La majorité se trouve ce jour-là du côté protestant, mais le résultat est serré : 18 voix d'écart, selon Pierrefleur, sur les 227 chefs de famille recensés[41].

---

[39] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 211.

[40] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 211.

[41] Selon le document résumé dans les *EA*, le score était de 123 noms pour la Réforme contre 104 pour la messe, soit 19 voix d'écart : *EA*, vol. IV 1e, n° 320.

Pierrefleur décrit l'ambiance lourde et la profonde tristesse régnant dans la ville à la suite du Plus. Les catholiques désignent cet événement comme « *le jour de désolation* » et le chroniqueur affirme qu'ils n'auraient pas pu être davantage affligés si leur ville avait été prise d'assaut et pillée.

La liberté de conscience : un simple outil au service de Berne

La chronique nous apprend encore un élément essentiel, qui peut paraître surprenant à première vue : les habitants d'Orbe ne s'attendaient pas à ce que le Plus mette fin au régime de liberté de conscience dans lequel ils avaient vécu. Certes, le jour même du Plus, la conséquence à laquelle ils s'attendaient est réalisée : la messe est supprimée dans leur ville sur l'ordre des ambassadeurs bernois[42]. Les catholiques d'Orbe se déplacent dès lors le dimanche pour écouter la messe dans les paroisses avoisinantes restées catholiques. Ils considéraient, d'après le chroniqueur, que cette situation perdurerait. Elle dure en effet plusieurs mois, jusqu'au 2 décembre 1554, date à laquelle le pasteur d'Orbe annonce en chaire les articles de Réformation, sur l'ordre des souverains. Pierrefleur les retranscrit en entier puis raconte l'état de choc dans lequel se trouvent les habitants catholiques à la suite de la lecture de ces édits qui leur interdisent d'aller écouter la messe dans une autre paroisse. Leur colère est grande contre leurs souverains, en particulier contre Fribourg, qui n'a pas su défendre ses coreligionnaires contre les prétentions bernoises :

> « *Combien que la lettre avait été entre eux faite du plus, ce nonobstant elle ne disait pas que l'on ne dusse aller ailleurs ouïr messe et observer les ordonnances de l'Eglise, ce que à présent en vertu des dites ordonnances ne pouvons faire. Si jamais telles ordonnances n'eussent été faites, criées et publiées du consentement des seigneurs de Fribourg, et laisser leurs sujets en tel état, à savoir se contenter du plus, leurs dits sujets se passaient à tant et ne les détournait guère. Car tous les dimanches et autres fêtes, ils allaient ouïr messe à Goumoëns, à Pentéréaz, et autre part où avaient dévotion. Et*

[42] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 211.

> *pouvaient être en nombre sortant de la ville pour aller ouïr messe à une lieue, ou à deux lieues, environ 120 personnes, ce que maintenant, en vertu des dites ordonnances faites de Berne et Fribourg, leur est défendu. »*[43]

Selon Pierrefleur, qui se fait ici l'écho des réactions des catholiques d'Orbe, l'accord concernant le Plus contenait uniquement le fait que la messe serait abolie dans une paroisse si ses partisans étaient minoritaires mais il ne mentionnait pas l'interdiction d'y assister ailleurs. Et il est vrai que sur la base des documents conservés on ne peut donner tort à Pierrefleur. Au final, le principal coup porté aux catholiques d'Orbe n'est pas le résultat de la votation du Plus, le 30 juillet 1554, mais la proclamation des édits de Réformation, en décembre de la même année. Les habitants des bailliages communs berno-fribourgeois s'étaient habitués à la liberté de conscience qui leur avait été octroyée *de facto* en 1530, lors de l'arrivée des premiers prédicants réformés soutenus par Berne, et qui figurait noir sur blanc dans l'ordonnance de 1532 affirmant que chacun devait faire usage de son « *libéral arbitre* » en matière religieuse. Ils avaient intégré cette notion, au point de se trouver en état de choc lorsque leur libre choix de culte est aboli. Ils n'avaient pas compris jusqu'alors que le concept de liberté de conscience avait été un outil aux mains des Bernois pour favoriser la propagation de la Réforme, mais qu'une fois leur but atteint, les puissants seigneurs bernois ne songeraient plus à défendre le principe selon lequel il ne fallait pas forcer les consciences.

Le Plus, affirment les Bernois lors de la procédure d'arbitrage avec Fribourg à la Singine en 1554, est une votation comme une autre, or après chaque votation, la minorité doit s'incliner face à la décision de la majorité[44]. Cet argumentaire ne manque pas d'une certaine ironie, puisque c'est le canton protestant de Zurich qui, le premier, en 1528, a attaqué à la Diète le principe de décision à la pluralité des voix qui prévalait dans la gestion des bailliages communs. Zurich, toujours minorisé par les cantons catholiques, revendiquait que le principe majoritaire ne soit pas appliqué dans le domaine religieux pour les décisions concernant l'administration des bailliages mixtes. Il est piquant de voir Berne

[43] Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 223.

[44] *EA*, vol. IV 1e, n° 307, 30 avril 1554.

reprendre contre Fribourg l'argumentation généralement déployée par les cantons confédérés catholiques contre les prétentions zurichoises : une majorité est une majorité, la minorité doit s'y plier[45].

Pierrefleur considère quant à lui que les affaires de religion ne devraient pas être décidées à la majorité des voix. Dans l'ouverture déjà citée de sa chronique, lorsqu'il affirme que la religion réformée a été imposée à Orbe « *outre le vouloir des principaux et gens savants de la dite ville* », il oppose implicitement la *sanior pars* des urbigènes à la *major pars*[46]. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre son insistance sur le fait que ce sont « *les pauvres et simples gens* » que les meneurs protestants ont enrôlés en masse pour le Plus de 1554[47]. Ce faisant, Pierrefleur souligne l'idée que ce ne sont pas les personnes les plus instruites, les plus sensées ou possédant la plus grande autorité à Orbe qui ont déterminé la majorité.

Pierre Viret ne se serait pas opposé à Pierrefleur sur ce principe de la préférence devant être accordée à la *sanior pars* par rapport à la *major pars* en matière de religion. Le pasteur originaire d'Orbe reproche à certains ecclésiastiques et conseillers des princes de son temps, restés extérieurement dans le giron catholique, de ne pas oser s'opposer ouvertement à la majorité de la population, alors même qu'ils savent que la majorité ne se trouve pas du bon côté et qu'ils connaissent les erreurs du catholicisme qu'ils pratiquent :

---

[45] Au sujet du principe majoritaire dans la gestion des bailliages communs et de la revendication zurichoise d'en exclure les affaires religieuses, cf. Elsener Ferdinand, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. zum 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 55, 1969, p. 238-281. Elsener (n. 39 et 46) cite plusieurs extraits émanant des cantons catholiques à la fin des années 1520 soutenant vigoureusement l'application par toutes les parties des décisions prises à la majorité des voix. Les Schwytzois et Uranais exigent des Zurichois en 1528 : « *dass si ein mers lassind in vogtyen ein mers bliben* ». Soleure affirme de même en 1529 : « *was das mere werde, das mere beliben ze lassen* ». Cf. également sur le principe majoritaire dans la Confédération : Peyer Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich : Schulthess Polygraphischer Verlag, 1978, p. 97-100 ; Hacke Daniela, « Zwischen Konflikt und Konsens. Zur politisch-konfessionellen Kultur in der Alten Eidgenossenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts », *Zeitschrift für Historische Forschung*, n° 32, 2005, p. 575-604.

[46] Pour ces notions et leur développement juridique à partir du droit canon, cf. Elsener Ferdinand, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), insbesondere nach schweizerischen Quellen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 42, 1956, p. 73-116, 560-570.

[47] La même expression revient à deux reprises sous la plume du chroniqueur : Junod Louis (éd.), *Mémoires de Pierrefleur…*, *op. cit.*, p. 201 et p. 202.

> *« [Ils] congnoissent bien les erreurs et les abuz, et se moquent eux mesmes de ce qu'ilz font, et de la simplicité du paovre peuple, apres qu'ilz ont abusé : mais ilz ont pour leur responce : Vivendum ut plures, sentiendum ut pauci : il fault vivre comme plusieurs, et sentir comme peu. C'est-à-dire, que la plus grande partie est tousjours hors de raison, et qu'il y en a peu qui entendent bien les choses, et qui ayent tel jugement et raison qu'il appartient : mais, que ce seroit folie, de vouloir corriger le monde, et de soy opposer aux erreurs et abuz, que la plus grande part du monde tient et approuve : car on n'y profiteroit rien, et ne feroit-on autre chose, que se mettre la rage de tout le monde dessus, et se faire chasser et tuer. [Maior pars, vincit meliorem.][48] Parquoy ilz concluent, que ja soit que l'opinion de la moindre partie soit la meilleure, qu'il fault toutesfois suyvre l'erreur commun, et vivre comme la plus grande partie, approuvant neantmoins, et tenant en son entendement, l'opinion de la moindre, comme la meilleure. »[49]*

Dans un passage du même ouvrage, signalé en marge par les mots « *Alleguer la multitude pour raison* », Viret rappelle que le philosophe de l'Antiquité Sénèque critiquait déjà le poids de l'argument majoritaire dans les réflexions théologiques et qu'il était en conformité sur ce point avec un verset célèbre de l'Ancien Testament :

> *« On ne scauroit pas mieux parler, que ce payen [= Sénèque] parle, qui reprent la folie, sotise et frenesie des superstitieux et idolatres en ses escritz, et monstre pour toute conclusion, qu'ilz n'ont autre raison pour soy defendre, que la multitude : et qu'il leur semble qu'ilz soyent sages, et que leur cas soit bon, à cause qu'il y a grand nombre de folz et d'enragez, et que tout le monde faict comme eux, s'arrestant, non pas à raison, mais aux faictz de plusieurs, contre l'Escriture, qui dit : 'Ne suyvre pas le plus, pour mal faire'. »[50]*

---

[48] Les mots entre crochets sont imprimés dans la marge du texte.

[49] Viret Pierre, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens, et les erreurs et abus qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens* : *et de la vraye maniere d'honnorer Dieu, la Vierge Marie, et les Sainctz*, [Genève] : [Jean Girard], 1542, [f. R8r°-R8v°].

[50] Viret Pierre, *De la difference…*, *op. cit.*, [f. R6v°-R7r°]. Passage biblique cité : Exod. 23,2.

Le tout consiste bien entendu à définir ce qu'est la *sanior pars* : l'accord entre Viret et Pierrefleur s'arrête là.

La chronique de Pierrefleur nous permet aussi de constater l'existence au niveau communal, à côté du système de décision de type majoritaire (quelle que soit la forme de la majorité), d'un système plus ancien, celui d'unanimité (*unanimitas*), et de relever son importance pour la cohésion sociale. Il s'agit du mode de vote par lequel les peuples germaniques s'exprimaient durant l'Antiquité et, pour certaines décisions, encore à la période médiévale. Dans la Confédération helvétique, le principe d'unanimité perdure pour les décisions de la Diète concernant les modifications de traités d'alliances jusqu'à la fin de l'Ancien Régime[51]. Au mois de juillet 1531, en réaction à la menace que représentaient les prédications de Farel et les « *inventions* » de ses partisans, les autorités municipales d'Orbe rassemblent « *tout le commun* » pour un vote concernant la religion. D'après Pierrefleur, la question posée était la suivante :

> *« Si tous étaient en bonne union et s'ils étaient toujours persistants en ce bon vouloir, vivre et mourir en la sainte foi, comme aviont[52] fait nos anciens pères, et avoir la messe. »*[53]

Le but consistait à plébisciter le maintien de la religion catholique et à montrer des citoyens soudés contre la nouvelle foi. Il ne s'agissait pas de compter les voix d'un camp contre celles de l'autre : les opposants à la phrase soumise au vote, fortement minoritaires à cette date, étaient en effet priés de se retirer pour ne pas troubler l'unanimité :

> *« Si de fortune il y en a aucun qui soit contraire, on le priait par charité qu'il se dusse retirer et sortir dehors de la compagnie. »*[54]

[51] Cf. Elsener Ferdinand, « Das Majoritätsprinzip… », *op. cit.* ; Elsener Ferdinand, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips… », *op. cit.* ; Ganzer Klaus, *Unanimitas, maioritas, pars sanior : zur repräsentativen Willensbildung von Gemeinschaften in der kirchlichen Rechtsgeschichte*, Mainz et Stuttgart : Akademie der Wissenschaften und der Literatur & F. Steiner, 2000.

[52] *i.e.* « avaient ».

[53] *Mémoires de Pierrefleur*, *op. cit.*, p. 39.

[54] *Mémoires de Pierrefleur*, *op. cit.*, p. 39.

Cette démonstration de force réalisée sans accroc, manifestée par une clameur de l'assemblée et par les mains levées unanimement, sera la dernière victoire significative du camp catholique à Orbe narrée par Pierrefleur.

***

Cette contribution a montré que les bailliages communs berno-fribourgeois ne sont pas compris dans les paix nationales de religion. La puissance bernoise a permis à ce canton d'imposer à Fribourg un accord concernant les Plus de religion favorable au camp protestant, alors même qu'une situation inverse régnait dans le reste des bailliages confédérés suite à la victoire des catholiques à Kappel en 1531.

La liberté de conscience individuelle a été accordée par Berne et Fribourg aux paroissiens de leurs bailliages communs davantage par pragmatisme politique que dans la volonté que cette formule s'installe dans la durée. Les Bernois estimaient qu'avec le temps la « vraie religion » finirait par triompher. Le mécanisme politique mis en place avec le système du Plus unidirectionnel (le retour à la messe dans une paroisse ayant voté une fois en majorité pour le protestantisme n'étant pas autorisé) constitue un instrument efficace afin de concrétiser cette idée.

La chronique de Pierrefleur nous apprend que la garantie de la liberté de conscience individuelle inscrite dans l'édit de pacification de 1532 avait été intégrée par les habitants d'Orbe au point qu'ils ne s'étaient pas rendu compte, avant l'audition des édits de Réformation proclamés en décembre 1554, que le Plus défavorable à la messe dans leur paroisse aurait comme conséquence l'interdiction de se déplacer dans une paroisse voisine pour y participer aux cérémonies religieuses catholiques. Cet exemple montre de plus l'enracinement de ce régime au sein de la population urbigène : du point de vue des administrés, la coexistence confessionnelle est rapidement apparue comme la moins pire des solutions. Strictement régulée par leurs souverains, elle permettait à des communautés confessionnellement mixtes de retrouver une paix relative et de continuer à vivre ensemble.

Dire le vrai. L'expérience de la différence religieuse dans les disputes de l'Ancienne Confédération (1523-1536)

Fabrice Flückiger

Résumé

Lorsque la Réforme saisit les villes de l'Ancienne Confédération au début du xvie siècle, plusieurs magistrats urbains organisent, en accord avec les réformateurs, des disputes publiques destinées à opérer un choix entre ancienne et nouvelle foi. La réunion de l'assemblée chrétienne doit permettre de renouer avec la Vérité, dévoyée par l'Église romaine au cours des siècles. Cet article montre que les disputes furent non seulement un espace de constitution de la différence religieuse, mais aussi le cadre qui permit aux réformateurs de transformer leurs thèses en vérité universelle contraignante pour toute la communauté.

Révéler la vérité en matière de religion est le principal enjeu d'une série de rencontres du premier tiers du XVIè siècle que l'on nomme disputes religieuses. Ce type de débat est né à Zurich en 1523. Le 29 janvier, la cité organise, sur instigation du réformateur Ulrich Zwingli, un débat au sujet de la foi qui se tient à l'hôtel de ville en présence du magistrat, d'une délégation épiscopale venue de

Constance et du clergé des possessions zurichoises[1]. Cette première dispute sert de modèle à nombre de réformateurs et de magistrats, notamment dans les territoires de l'Ancienne Confédération et de ses alliés. Dès l'automne 1523, une deuxième dispute a lieu à Zurich, consacrée aux images et à la messe (26-28 octobre). En janvier 1526, ce sont les Ligues grisonnes, alliées de la Confédération, qui statuent sur le choix de religion à Ilanz, quelques mois avant que les cantons suisses catholiques ne recourent à leur tour à la dispute pour tenter d'imposer à Zurich la réintroduction de la messe (Baden, mai-juin 1526). En 1528, la dispute de Berne, qui durera trois semaines (6-26 janvier), consacre le passage à la Réforme de l'un des plus puissants États de la Confédération. En terre francophone, Genève adopte la Réforme suite à la dispute de Rive (29 mai-24 juin 1535) et le Pays de Vaud, conquis par les Bernois, est converti à la nouvelle foi suite à la dispute de Lausanne (1er-8 octobre 1536).

Ces rencontres ont déjà fait l'objet de nombreuses études, que je ne peux toutes mentionner ici. Au début des années 1970, Bernd Moeller établit une cartographie précise des disputes où le modèle publie par Ulrich Zwingli a servi d'inspiration[2]. En 1982, Marion Hollerbach compare les premières disputes aux colloques organisés par le pouvoir impérial dans les années 1540/50[3]. En 1995, Thomas Fuchs propose une synthèse mettant en lumière la dimension synodale et communale des disputes, soulignant leur rôle dans la construction des confessions naissantes[4]. Enfin, en 2009 paraît la somme d'Otto

[1] Source principale : Hegenwald Erhard, *Handlung der Versamlung in der loeblichen Statt Zuerich uff den XXIX Tag Jenners, vonn wegen dess heyligen Evangelii…*, Zurich : [s.n.], 1523 (Zentralbibliothek Zurich ZB 18.444), désormais *ZH Ia* ; Moeller Bernd, « Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 87, 1970, p. 275-324 ; Pfister Rudolf, « Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 », *Zwingliana*, n° XIII, 1973, p. 553-569.

[2] Moeller Bernd, « Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 87, 1970, p. 275-324 (1re partie) et n° 91, 1974, p. 213-364 (2e partie). Réédition (monographie) : Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Je cite dans l'édition originale.

[3] Hollerbach Marion, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Francfort/Main et Berne : P. Lang, 1982.

[4] Fuchs Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne : Böhlau, 1995.

Scheib, fruit de 30 ans de travail, et qui offre un aperçu général des disputes religieuses du Moyen Âge à l'époque des Lumières[5].

Pourquoi reprendre ici cette question déjà traitée à plusieurs reprises, par des historiens et théologiens confirmés ? Premièrement, parce qu'il s'agit d'une des premières formes de l'expérience de la différence religieuse dans la Confédération ; certes, on ne peut parler en ces débuts de la Réforme d'un affrontement entre deux groupes bien distincts qui se disputeraient un territoire ou un lieu de culte, puisque les confessions sont loin d'être formées et que ceux qui vont débattre sont tous clercs à quelques rares exceptions près et se pensent comme membres d'une seule et même communauté sacrée. Mais la dispute est l'un de ces moments où les interprétations divergentes de la foi sont exposées publiquement et où chacun est sommé de prendre parti : la différence religieuse y est expérimentée, elle se constitue au sein des débats, et la dispute devient alors un espace de distinction.

Deuxièmement, il manque une étude sur les pratiques du discours de vérité au sein des disputes. Cette constatation invite à examiner le *modus operandi* selon lequel la différence va se constituer, et à se pencher sur les qualités requises pour prendre la parole, sur les enjeux de la définition de ce qui relève ou non de la vérité, ainsi que sur les pratiques du discours performatif[6].

La parole du professionnel

Prendre la parole pour contredire une institution millénaire et ses enseignements, prétendre dévoiler la vérité au sujet des relations entre Dieu et les hommes, cela n'est pas du ressort de n'importe qui. Ulrich Zwingli à Zurich, Berchtold Haller à Berne, Johannes Comander à Ilanz et tant d'autres réformateurs sont, à l'image de Martin Luther, d'anciens clercs de l'Église romaine : prêtres, chapelains, prédicateurs

---

[5] Scheib Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2009, 3 vol.

[6] Et ceci dans la lignée des travaux pionniers de Christin Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (xvi^e^-xvii^e^ siècle)*, Seyssel : Champ Vallon, 2009, p. 19-64 ; et Christin Olivier, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des xvi^è^-xvii^è^ siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 53-61.

ou théologiens, ils sont issus de l'institution qu'ils critiquent et c'est pourquoi ils trouvent de l'intérêt aux questions qu'ils soulèvent. Leur trajectoire les a sensibilisés aux logiques de fonctionnement de l'Église ; ils dénoncent celles-ci comme le résultat d'un processus historique au cours duquel l'Église romaine se serait éloignée du message du Christ et des Apôtres et considèrent de leur devoir de restaurer la pureté de l'Église dont ils sont membres. La scission ne vient qu'après le refus de Rome d'entrer en matière sur les réformes jugées nécessaires.

Les réformateurs bénéficient, dans leur entreprise, de l'avantage que leur assure le double habitus clérical et académique qui caractérise la majorité d'entre eux. Leur formation leur a permis d'acquérir une connaissance précise des Écritures, ainsi qu'une certaine habileté rhétorique, rodée dans les *disputationes* universitaires. Ainsi, après des études de philosophie à Vienne, où il obtient le titre de *magister artium* en 1502, Ulrich Zwingli débute le cursus de théologie à Bâle, est nommé curé de la paroisse de Glaris en 1506. Il se familiarise avec les textes patristiques, scolastiques et surtout antiques, ce qui l'amène à apprendre le grec et à se rapprocher des milieux humanistes – il rencontre Érasme en 1516 et étudie son édition critique du Nouveau Testament. Sa formation, son intérêt pour l'humanisme, la découverte des nouvelles approches du texte biblique, ainsi que les travers de la dévotion mariale observés lors de sa courte expérience au couvent d'Einsiedeln (1516-1518), jouent un rôle important dans le développement de sa théologie. Lorsqu'il débute son ministère à la collégiale de Zurich en 1519, il est prêt à retourner contre l'institution qui le déçoit les armes de celle-ci et à conduire contre l'Église (du pape) une révolte au nom de l'Église (de Dieu)[7].

Zwingli n'est pas un cas isolé. Berchtold Haller, le réformateur de Berne, a obtenu un baccalauréat en théologie à l'Université de Cologne en 1512, avant d'enseigner à l'École de latin de Berne. Chanoine de la collégiale Saint-Vincent à partir de 1520, prédicateur, il compense ses connaissances assez moyennes en théologie par sa capacité à assimiler rapidement les influences qu'il reçoit de Wittenberg, de Zurich et

[7] Locher Gottfried W., *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 ; cf. aussi Farner Oskar, *Huldrych Zwingli*, t. 1 et 2, Zurich : Zwingli-Verlag, 1943-46.

d'Allemagne du Sud ; il se crée un solide réseau, devenant un proche ami de Zwingli, dont il reprend la méthode de la *lectio continua*[8]. Le Grison Johannes Comander, qui mène avec succès la conversion de Coire à la Réforme en 1527, a étudié à l'Université de Bâle[9] et maîtrise le grec, le latin et l'hébreu[10]. Zwingli occupe cependant une place à part, car jusqu'à sa mort en 1531, il marquera fortement l'orientation théologique et politique des partisans de la nouvelle foi dans l'Ancienne Confédération et le sud de l'Allemagne, créant un courant parallèle au luthéranisme. Il entretient une étroite correspondance avec la plupart des réformateurs actifs au cours de ces années, en Suisse avec Haller, Comander et Oecolampad, mais aussi hors des frontières de la Confédération, notamment avec Christoph Schappeler, réformateur de Memmingen[11] et Martin Bucer, de Strasbourg.

Passage quasiment obligé par l'université, intérêt pour la pensée humaniste, occupation de charges cléricales urbaines et intégration dans un réseau d'échange sont les caractéristiques communes à ces futurs champions de la controverse. Certes, hormis Johannes Oecolampad, professeur de théologie à Bâle, rares sont ceux qui ont occupé les hautes charges de l'université. Néanmoins, le passage par le cursus universitaire leur confère une position dans le champ des luttes religieuses qui fait qu'ils peuvent prétendre y prendre la parole[12]. Et les disputes sont

---

[8] Cf. Dellsperger Rudolf, Art. « Haller, Berchtold », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, Hauterive : Gilles Attinger, 2002-, t. VI, p. 215-216 ; Dellsperger Rudolf, *Berchtold Haller, 1494-1536*, Berne : Synodalrat des evangelisch-reformierten Synodalverbandes, 1994 ; Trechsel Fr[iedrich], Art. « Berthold Haller », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édition, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1896-1913, t. 7, p. 366-370.

[9] Bonorand Conradin, Art. « Comander, Johannes », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, t. III, p. 398-399 ; Jenny Wilhelm, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, Zurich, Zwingli Verlag, 1969, 2 vol.

[10] Berger Hans, « Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlung in Bünden », *Bündner Monatsheft*, n° 5-8, 1967, p. 77 *sq*.

[11] Memmingen fut le cadre d'une dispute en janvier 1525 : « Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick », éd. par Pfundner Thomas, *Memminger Geschichtsblätter*, 1993, p. 33-42 ; Blickle Peter, « Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », in Fischer Norbert et Kobelt-Groch Marion (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leiden : Brill, 1997, p. 65-80. Sur Schappeler, cf. Troxler Walter, Art. « Schappeler, Christoph (Sertorius) », in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. VIII, col. 1598-1599.

[12] Cf. à ce sujet Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° XII, 1971, p. 295-334.

précisément le lieu où va se développer une nouvelle échelle de jugement des compétences, fondée sur le capital symbolique que les réformateurs peuvent investir : les critères de la reconnaissance se déplacent, et ce n'est plus tant leur position hiérarchique que leurs compétences théologiques, exégétiques, linguistiques ou rhétoriques qui distinguent les orateurs. Le « bon » controversiste se reconnaît à sa maîtrise du texte biblique et à sa capacité à en tirer les arguments nécessaires à la construction de son discours.

Avant les disputes, les réformateurs se sont fait connaître comme porteurs de la vérité au travers de leurs sermons, grâce à leurs talents oratoires, leurs compétences rhétoriques, et ce qu'il faut sans doute appeler une forme de charisme. Titulaires de charges de prédicateurs financées par la ville et la bourgeoisie, ils sont intégrés à la communauté, qui les reconnaît comme des membres à part entière[13]. Les relations tissées avec les maîtres de corporations, les bourgeois et les magistrats convaincus par les thèses réformées ou du moins ouverts à une réforme de l'Église sont particulièrement précieuses, et leur permettent de faire de la dispute un lieu de transformation de leurs principes théologiques en réalités politiques.

Espaces et frontières de la vérité

Dès les années 1520, la fracture touche les fondements même du christianisme : partisans et adversaires des idées nouvelles se déchirent sur la définition de l'« être chrétien » dans des proportions inconnues jusqu'alors. En cette époque encore empreinte de l'idée de *christianitas* universelle, définir la vérité religieuse ne signifie en aucun cas débattre en vue de dégager un consensus, mais bien imposer une seule foi pour tous. Au détriment des institutions traditionnelles telles que la papauté et, dans une moindre mesure, le concile, la dispute publique est érigée en nouveau lieu de la décision religieuse, où sont tracées de nouvelles frontières et où se forge une conception zwinglienne de la communauté de salut.

Suscitées par les réformateurs des villes, les disputes religieuses sont mises en œuvre par les autorités urbaines et communales : le

---

[13] Blickle Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich : Oldenbourg, 1985, p. 34 *sq*.

magistrat temporel est le véritable organisateur de ces rencontres où le choix religieux devient une affaire publique. La philosophie politique et la théologie zwingliennes reconnaissent au magistrat le droit de convoquer l'assemblée chrétienne, dont la réunion sous le regard de Dieu permettra de dévoiler aux yeux de tous une vérité existante de tout temps[14]. Plutôt que de produire *une* vérité, qui ne serait qu'une construction humaine, il s'agit donc de reconnaître la Vérité en recevant l'inspiration divine : l'*ecclesia* invisible prend corps dans la dispute, assemblée chrétienne dont la réunion vise à rappeler que la Vérité se découvre souvent mieux au plus grand nombre qu'à l'individu seul. Le discours d'ouverture de la dispute de Lausanne[15], prononcé le 1er octobre 1536 par Guillaume Farel, révèle cette conviction :

> *« Prions tous de cueur qu'il envoye son sainct esprit, l'esprit de droicture, l'esprit de verité qui nous meine tous à la congnoissance de toute verité, faisant que tous, grandz et petiz, congnoissent le bon vouloir de nostre bon pere et que tous le suyvent et qu'il n'y aye plus de divisions entre nous. […] et que tous ceux qui se levent contre verité, de quelque part qu'ils soient, soient confonduz non point par vertu ne raison humaine, mais par la seulle vertu de Dieu, affin que l'honneur demeure a luy seul, et rien a l'homme fors la congnoissance du père. »*[16]

Face à l'union entre magistrats et réformateurs, le parti catholique peine à réagir. Les tenants de l'ancienne foi, qui jugent que la vérité dont l'Église se dit dépositaire n'a pas à faire l'objet d'un débat, refusent

---

[14] Voir à ce sujet mon article « Le choix de religion. Le rôle de l'autorité politique dans les disputes religieuses des années 1520 », *Revue suisse d'histoire*, n° 60/3, p. 277-301, notamment p. 293-296. Zwingli et les réformateurs proches de lui font du magistrat l'instance capable de juger de la foi et de garantir la conformité des règles de la société avec la parole de Dieu. Zwingli reconnaît explicitement cette compétence au magistrat dans une lettre à Ambroise Blarer. Cf. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, t. 9/3, Leipzig : Heinsius, 1925 (Corpus reformatorum 96), p. 456-458 ; Locher Gottfried W., *Zwingli's Thought. New Perspectives*, Leiden : Brill, 1981, p. 267-276, surtout 274 *sq*.

[15] Sur la dispute de Lausanne, cf. Bavaud Georges, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg : Éditions universitaires, 1956 ; Junod Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne : Bibliothèque historique vaudoise 90, 1988.

[16] Source : *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, éd. par Piaget Arthur, Neuchâtel : Université de Neuchâtel, 1928 [éd. du Manuscrit de Berne, Burgerbibliothek, Ms. Hist. Helv. III 139 ; désormais *ADL*], p. 14.

de reconnaître leurs adversaires comme des interlocuteurs légitimes et tentent de les confiner dans le statut infamant d'hérétiques – toute discussion sur la foi étant alors interdite par le droit canonique[17]. Par ailleurs, la certitude d'assister à la mise en scène d'une décision déjà arrêtée joue un rôle non négligeable dans la réticence des catholiques à participer à ces rencontres.

En revanche, pour les réformateurs, la dispute est l'occasion de s'accorder sur ce qui relève ou non de la volonté divine et de produire un discours performatif susceptible de transformer les principes énoncés en réalités politiques suite à leur validation par le magistrat, comme ce sera le cas à Berne avec le *Reformationsmandat* du 8 février 1528. Malgré les assurances de leurs instigateurs, les disputes, loin de favoriser la réunion, délimitent, définissent et fixent les positions théologiques et politiques, posant les premiers jalons de ce qui, au cours de la deuxième moitié du XVIe siècle, deviendra la confessionnalisation. Si la dispute échoue à produire une vérité chrétienne universelle, elle contribue de façon sensible à préciser pour chaque camp ce qui entre ou non dans la définition de la foi et constitue donc bien un moment important dans l'émergence de la différence religieuse.

Une partie du travail de définition se déroule en amont de la rencontre, et se traduit notamment par les listes d'articles – plus communément appelés conclusions (*Schlussreden*) – proposées par les réformateurs et qui servent d'ossature aux débats. Suivant un procédé habituel aux *disputationes* académiques, les conclusions sont affichées sous forme de placards ou communiquées aux participants avant le début de la rencontre. Le déroulement de la dispute est presque entièrement déterminé par ces programmes établis par les réformateurs, cantonnant leurs adversaires dans une position défensive et induisant d'emblée un biais favorable aux partisans de la nouvelle foi.

---

[17] Relevons, à titre d'exemple, un passage de la première dispute de Zurich, où le vicaire général de Constance Johannes Fabri assimile la nouvelle foi aux hérésies passées, *ZH Ia*, p. 28 *sq.* : « *Es hat sich begeben vor etlich hundert Jaren, das Ketzery ursaechet unnd Anfenger waren Movaciani, Montanite, Sabellii, Ebionite, Marcianite, etc., under welcher falschen Leer, Meinung und Irsal, ouch vil Artickel glich wie yetz by unsern Zyten widerumb ernüwert.* » Et d'enchaîner sur le refus de la médiation des saints, preuve selon lui de la proximité des partisans de la nouvelle foi avec les hérésies médiévales.

Les conclusions qui servent de programme à la dispute de Berne, tenue en janvier 1528 dans l'église des Cordeliers, en sont un exemple parlant[18]. La rencontre réunit près de 900 participants, parmi lesquels on compte des intervenants aussi prestigieux que Zwingli, Johannes Oecolampad, Martin Bucer et Wolfgang Capito, ainsi que de nombreux délégués des villes suisses et allemandes. Les dix conclusions, rédigées par Berchtold Haller et Franz Kolb[19], ont été rendues publiques dans le mandat du 17 novembre 1527 annonçant la dispute et reprises dans les actes[20]. Elles s'articulent autour des quatre piliers de la foi réformée définis par Martin Luther et repris en grande partie par les zwingliens, même si le texte ne les cite pas explicitement – *solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura*. Elles visent à démontrer que l'homme doit s'en remettre entièrement à Dieu, la foi étant la seule voie de salut et Jésus-Christ le seul médiateur. La conclusion III résume à elle seule la nouvelle interprétation de la relation entre l'humain et le divin :

> « *III. Christus ist unser eynige wyszheit, gerechtigkeyt, erloesung unnd bezahlung für aller welt sünd. Deszhalb ein andern verdienst der saeligkeyt und gnuogthuon für die sünd bekennen, ist Christum verloeugnen.* »

Pour les partisans de la nouvelle foi, l'Église est placée sous la seule autorité du Christ, comme le souligne la conclusion I : « *Die heylig Christenlich kilch, deren eynig houpt Christus, ist usz dem Wort Gottes geborn, im selben belybt sy und hoert nit die stimm*

---

[18] Source : Procès-verbaux manuscrits de la dispute aux Archives de l'État de Berne, cotes A V 1443-1447 (olim UP 72-76) et édition officielle des actes : *Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in Uechtland*, Zurich : C. Froschauer, 1528, Zentralbibliothek Zurich, Zwingli 210, désormais *BAH*. L'édition Froschauer diverge des pièces manuscrites sur des points de détail. Bibliographie sélective : Locher Gottfried W., « Die Berner Disputation 1528 », *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, n° 64/65, 1980/81, p. 138-155 ; Locher G.W., « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° XIV/10, 1978, p. 542-564 ; Hendricks Dan L., *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham : Duke University, 1977.

[19] Bodenmann Reinhard, Art. « Kolb, Franz », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, t. VII, p. 367 ; Eissenlöffel Ludwig, *Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns. Sein Leben und Wirken*, Zell : Specht, [1895].

[20] Archives de l'État de Berne, DQ 8.17. Le texte de la proclamation, suivi des thèses soumises à discussion, a été édité dans *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation* (*1521-1532)*, éd. par Steck Rudolf et Tobler Gustav, Berne : Wyss, 1923, t. 1, n° 1371, p. 518-522.

eines froembden. » L'Église étant née de la parole divine et le Christ son seul chef, l'institution ecclésiastique et la Curie romaine n'ont plus aucune raison d'être. Le pape ne peut donc prétendre à une quelconque autorité spirituelle, et encore moins temporelle, car sa légitimité n'est pas fondée dans les Écritures, une idée reprise dans la deuxième conclusion, transcription du principe *sola scriptura : « II. Die Kilch Christi machet nit Gsatz unnd Bott on Gottes Wort. Deszhalb all menschen satzungen so man nempt der Kilchen bott, uns nit wyter bindend, dann sy in Goettlichem wort gegründt und botten sind. »*

En accord avec l'interprétation réformée de la Cène, l'Eucharistie devient un symbole du pardon accordé aux hommes par Dieu et du rachat de l'humanité par la mort de Son Fils. Haller et Kolb soulignent dans la conclusion V que l'interprétation romaine de l'Eucharistie affaiblit et nie la grandeur du sacrifice du Christ, mort sur la Croix pour racheter les péchés des hommes.

> *« IV. Das der lyb und das bluot Christi waesenlich unnd lyplich in dem brot der dancksagung empfangen werd, mag mit Biblischer gschrifft nit bybracht werden » ; « V. Die Maesz, yetz im bruch, darinn man Christum Gott dem vatter für die sünd der laebendigen unnd todten ufopffere, ist der gschrifft widrig : dem allerheyligosten opffer, lyden und sterben Christi ein lesterung und umb der miszbrüchen willen ein grüwel vor Gott. »*

L'orientation zwinglienne est bien visible dans cette interprétation de la Cène qui transforme l'Eucharistie en cérémonie de commémoration dans laquelle les paroles du Christ sont à prendre au sens symbolique et qui s'éloigne de la thèse de la consubstantiation luthérienne.

La centralité du Christ implique le rejet de toute forme d'intercession de la part de médiateurs autres que le Fils, comme le rappelle la conclusion VI :

> *« VI. Wie Christus ist allein für uns gestorben, also sol er ein eyniger mittler und fürspraech zwüschend Gott dem vatter und uns gloeubigen angeruefft werden. Deszhalb all ander mittler und fürspraechen usserthalb disem zyt anzerueffen von uns on grund der gschrifft uffgeworffen. »*

Les réformateurs ne reconnaissent aucune capacité de médiation à la Vierge et aux saints, et rejettent les œuvres, jugées inutiles et néfastes, car supposant une logique marchande, comptable, dans laquelle

Dieu serait tenu de récompenser le fidèle à hauteur de ses mérites. L'inutilité des messes votives, des prières aux morts et des images de dévotion qui en découle est réaffirmée dans la conclusion VIII. Il en va de même de toutes les pratiques visant à raccourcir le séjour des défunts au Purgatoire, dont les réformateurs réfutent l'existence (conclusion VII).

On note que l'argumentation des articles de Haller et Kolb se fonde toujours sur le principe *sola scriptura*, qui élimine toute règle de vie religieuse absente des Écritures. C'est d'ailleurs en vertu de ce principe qu'ils rejettent aussi l'interdiction du mariage des prêtres (conclusion IX), tout en mettant en garde contre la débauche (conclusion X).

Les dix thèses de Berne peuvent être considérées comme représentatives des conclusions présentées dans les disputes du début du XVIe siècle. Bien qu'en partie spécifiques à chaque rencontre, ces listes présentent de nombreux points communs[21]. On sait aujourd'hui que plusieurs articles de Berne ont été empruntés aux 18 conclusions présentées par le réformateur grison Johannes Comander lors de la dispute d'Ilanz en janvier 1526[22]. En 1536, les articles de Berne inspirent fortement les thèses préparées par Pierre Viret et Guillaume Farel en vue de la dispute de Lausanne[23]. Et ce sont clairement les 67 thèses présentées à Zurich par Zwingli en janvier 1523 qui ont fourni le modèle originel de ces listes[24]. L'omniprésence des principes développés par Ulrich Zwingli rappelle que la fracture court aussi entre les partisans de la nouvelle foi ; les conclusions d'Ilanz, de Berne ou de Lausanne sont autant de coups de force visant à se distinguer de l'Église romaine, mais aussi du luthéranisme.

---

[21] Cf. pour une comparaison Moeller Bernd, « Zwinglis Disputationen II… », *op. cit.*, p. 213-364.

[22] Berger Hans, « Die Reformation in Chur… », *op. cit.*, p. 18 ; Moeller Bernd, « Zwinglis Disputationen II… », *op. cit.*, p. 351-358. Pour le texte des articles d'Ilanz, cf. l'unique source de la dispute, Hofmeister Sebastian, *Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Mentag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt…*, [Zurich] : [C. Froschauer], [1526], p. 29-30 (Zentralbibliothek Zurich, 3.166,3), désormais *IAH*.

[23] Moeller Bernd, « Zwinglis Disputationen II… », *op. cit.*, p. 347.

[24] Cf. pour le texte intégral *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, vol. 1, éd. critique établie par Egli Emil et Finsler Georg, Berlin : Schwetschke & Sohn, 1905 (Corpus reformatorum 88), p. 451-546.

Plus que de simples programmes, les listes d'articles sont des professions de foi qui précèdent donc les professions de foi officielles qui ne verront le jour qu'à partir de 1530 et de la Confession d'Augsbourg. Elles soulignent que l'introduction d'une nouvelle théologie et la définition d'une économie du salut conforme à la volonté divine sont les véritables enjeux de la dispute. Résumant l'essentiel de la théologie réformée sous une forme accessible aux magistrats et aux juristes qui allaient trancher, les conclusions pointent les conséquences de l'adoption de la Réforme sur l'organisation de la société. Elles proposent une nouvelle forme de l'« être chrétien » dans le monde et dessinent une interprétation de la religion appelée à devenir vérité universelle et contraignante, dont les réformateurs affirment le caractère véridique et véridictoire garanti par l'Écriture sainte, interprétée comme l'empreinte matérielle de la Parole de Dieu dans le monde. En fixant sur le papier les principes essentiels de leur théologie, en les publiant par affichage ou sous forme de *Flugschriften*, les réformateurs définissent ouvertement leurs positions et se distancient publiquement de l'Église romaine, qu'ils retranchent de la communauté chrétienne dans un geste spectaculaire de condamnation morale et de réfutation exégétique. Quant à la validation des articles par le magistrat, elle confère à ceux-ci une légitimité qu'ils n'avaient pu revendiquer jusqu'alors, en les élevant au rang de propositions de nouvelles règles de vie sociale, dont on considère qu'il vaut la peine de traiter au sein de l'assemblée chrétienne. Dans l'espace politique où s'exerce l'autorité du magistrat, la dispute publique transforme alors une vérité qui restait celle d'un parti en vérité potentiellement universelle et exclusive.

La parole efficace

Afin de remplir les objectifs qui lui ont été fixés, la dispute nécessite la production d'une parole efficace[25]. Olivier Christin a relevé les caractéristiques essentielles du discours forgé dans la dispute, où la controverse devient une « *cérémonie de la parole originale, savante*

---

[25] Je me fonde ici sur les analyses de Austin John L., *How to do things with words ?*, Oxford : Oxford University Press, 1990 ; et, plus récemment, Bourdieu Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil-Points, 2001, qui voient dans le discours performatif un discours prononcé par un agent autorisé dans un espace de réception censé assurer que les destinataires en reconnaîtront la valeur et l'autorité et agiront en conséquence.

mais publique, religieuse mais officielle, polémique mais polie » et « *fond*[e] *les conditions d'une nouvelle économie des échanges linguistiques entre professionnels du dogme* »[26]. Adaptant leur parole au contexte d'énonciation et de réception inédit qu'est la dispute, les réformateurs mobilisent les ressources du discours oratoire afin de légitimer leur parole et parvenir à leurs fins.

Si l'écriture a joué un rôle important dans le succès des idées réformées grâce à l'essor de l'imprimerie, la parole reste le médium privilégié de la diffusion de la vérité religieuse pour les réformateurs[27]. La prépondérance accordée à l'ouïe par Martin Luther n'est sans doute pas étrangère à cette primauté de l'oralité : une idée essentielle de la Réforme est que le royaume de Dieu est d'abord un « royaume d'entendants »[28]. Aux côtés de la prédication, véhicule privilégié de la nouvelle foi dans une société en majorité illettrée, la dispute s'inscrit dans cette exigence d'oralité. On oublie trop souvent que les disputes sont avant tout des débats oraux, et que les sources disponibles ne sont jamais que les transcriptions de la parole prononcée par les orateurs. Or, les organisateurs sont visiblement conscients des brouillages que pouvait entraîner le passage de l'oral à l'écrit : ils confient la rédaction des procès-verbaux à plusieurs notaires, afin de permettre, par recoupement, de rester au plus près de la parole énoncée dans l'arène et sur laquelle on entend fonder le choix de religion.

À ce jour, il manque une étude approfondie des interactions langagières dans la dispute moderne, les travaux actuels se concentrant sur les actes officiels de ces rencontres ou sur des témoignages ultérieurs. La plupart des textes de la deuxième catégorie ne reflètent la teneur des débats que de manière partiale. Quant aux écrits officiels, dont le but était de légitimer la décision prise par le magistrat, ils

---

[26] Christin Olivier, « La formation étatique de l'espace savant… », *op. cit.*, p. 56 *sq*.

[27] Cf. Moeller Bernd, « Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess », in Boockmann Hartmut (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 148-164. Comme l'ont montré Moeller et Stackmann, la figure du prédicateur joue un rôle central dans le succès des idées nouvelles : Moeller Bernd et Stackmann Karl, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

[28] Sur cette question, cf. Koerner Joseph L., « Reforming the Assembly », in Latour Bruno et Weibel Peter (dir.), *Making Things Public*, Cambridge US : MIT Press, 2005, p. 404-433.

résultent d'une mise en forme de plusieurs procès-verbaux. Malgré les garanties maintes fois répétées – le rapport aurait été « *dicté dans la plume* »[29] –, le passage de procès-verbaux manuscrits au livre imprimé procède d'une mise en scène de la parole par le médium de l'écrit, destinée à renforcer la véracité du discours prononcé. Actuellement en cours, une étude approfondie des procès-verbaux de la dispute de Berne – quatre manuscrits de la main des greffiers présents lors de la rencontre et un brouillon de la version finale conservés aux Archives de l'État de Berne[30] – permettra, je l'espère, d'approcher au plus près les conditions de production du discours oral dans les disputes[31]. Dans l'attente des résultats de cette analyse, quelques éléments peuvent déjà être soulignés :

1) La *disputatio*, réservée aux théologiens qui s'y affrontaient entre pairs sur des questions considérées comme légitimes, ne constitue pas une réponse adéquate à un conflit qui porte sur le cœur même de la doctrine chrétienne et fait éclater tout consensus sur la licéité même d'un débat. L'abandon du schéma traditionnel de la *disputatio* – *questio* formulée par le maître, objections de l'*opponens*, contre-arguments du *respondens* puis *determinatio* – prive les clercs des « *ressources spécifiques qu'aurait pu offrir la maîtrise des catégories conceptuelles et des règles rhétoriques de la scolastique* »[32], et pénalise les défenseurs de l'ancienne foi, même lorsqu'ils ont suivi des études de théologie[33]. Les participants doivent s'habituer à une rhétorique

---

[29] Par exemple, *BAH*, p. [13] : « *Hand gelobt, daz sy ungeachtet parthy, sect, gunst, findtschafft, liebe, etc. alles das so in die faeder geredt, ouch in geschrifft yngeleit wurde, getrüwlich in ze verzeichnen one gefaerde*. »

[30] Cf. *supra*, note 18.

[31] Ces recherches seront développées dans une thèse de doctorat actuellement en cours de préparation sous la direction d'Olivier Christin et René Wetzel : *Les mutations de la dispute. De l'affrontement académique à la dynamique réformatrice (1523-1536)*.

[32] CHRISTIN Olivier, « Concile, conférence, dispute. Les dispositifs de parole dans les conflits confessionnels du XVI[e] siècle et l'histoire du concile de Trente de Sarpi », in VIALLON Marie (dir.), *Autour du Concile de Trente*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 103.

[33] À Ilanz, plusieurs clercs regrettent que l'on ne respecte pas les formes en vigueur à l'université et réclament que l'on suive au moins la règle de l'argumentation *pro et contra*, mais sans succès. *IAH*, p. [17] : « *Der Wychbischoff vermeynt woelte er Pro, so mueszte er Contra ouch arguieren, Pro unnd Contra. Der herr zuo sant Luci vermeint ouch es gienge nit also uff den schuolen zuo, wolts an mich zügen, er hette die schluszreden assertive gesetzt, das waere gnuog*. »

nouvelle, dont les règles ont été définies par les réformateurs qui maîtrisent, quant à eux, tant les anciennes que les nouvelles règles de l'interaction en situation de controverse[34]. Dès lors, les adversaires ne se comprennent plus, car la langue et les concepts utilisés ne sont plus en mesure de fournir la base commune nécessaire à un échange. Au désaccord sur le fond s'ajoute le désaccord sur les formes mêmes du débat contradictoire.

2) Les débats sont profondément affectés par cette transformation des règles de l'interaction et de nouvelles instances de contrôle doivent être inventées. C'est ici qu'intervient la présidence, dont la tâche consiste à réguler les échanges et à veiller à la non-transgression des règles établies. Composé de laïcs et de clercs, le bureau doit s'imposer comme arbitre face à une part du clergé très réticente à accepter que la discussion autour des questions de foi puisse être orchestrée par des agents qu'ils considèrent comme non compétents en la matière, voire comme hérétiques.

3) Le discours s'adresse désormais tant aux clercs réunis pour assister à la dispute qu'aux représentants de l'autorité, qui trancheront *in fine* sur le choix à adopter pour garantir le salut de la communauté. Les débats n'ont plus lieu en latin, langue usuelle du débat théologique, mais en langue vernaculaire, dans la plupart des cas en allemand. Les clercs sont contraints de s'adapter aux techniques rhétoriques d'une langue qui n'est pas celle dans laquelle ils ont appris à traiter de questions théologiques, ce qui pénalise ceux qui n'ont pas acquis la maîtrise du vernaculaire à l'instar des réformateurs, parfaitement conscients de l'écueil que représente ce choix pour leurs adversaires. Le choix du vernaculaire est aussi dicté par la nécessité de se faire comprendre par les représentants de l'autorité et conforme au mouvement d'ouverture du discours religieux aux laïcs à l'origine des efforts de traduction de la Bible. Il relève sans doute aussi de la volonté de faire de la dispute une affaire commune, signalée par l'emploi de la langue parlée par la *Gemeinde* et ses représentants et non du langage réservé aux clercs.

---

34 Sur le discours en interaction, cf. Kerbrat-Orecchioni Catherine, *Le discours en interaction*, Paris : A. Colin, 2005 ; Goffman Erving, *Les rites d'interaction*, Paris : Éditions de Minuit, 1974.

UN DISCOURS PUBLIC DANS UN ESPACE DE PAIX

La dispute moderne fait éclater le cadre traditionnel de la controverse religieuse et la sort des salles de l'université : la controverse cesse d'être un domaine réservé aux clercs pour devenir *res publica*, concernant l'ensemble de la communauté dont elle influencera directement le destin. Ce n'est pas sans raison que la dispute est présidée par des acteurs de premier plan de la scène politique et religieuse locale, qui apportent la caution de leur nom et de leur charge à la rencontre. À Zurich, le bourgmestre Markus Röist préside la première dispute ; à Berne, la présidence est confiée à Joachim Vadian : docteur en médecine et humaniste, il est bourgmestre de Saint-Gall depuis 1526 ; Berne envoie l'ancien avoyer Hans Jakob von Wattenwyl à Lausanne superviser les débats d'une rencontre cruciale pour sa politique dans le Pays de Vaud[35]. De par leurs titres et leurs positions, ces agents sont les garants de la qualité des échanges et leur présence souligne que la dispute est une forme légitime d'action politique.

L'espace du discours est un enjeu crucial de la dispute organisée du 7 au 8 janvier 1526 à Ilanz, dans l'actuel canton des Grisons. Les échanges ont été rapportés par Sebastian Hofmeister, ancien moine cordelier et réformateur schaffhousois déjà actif lors des disputes de Zurich en 1523[36]. L'assemblée des Ligues grisonnes opte pour la dispute après que le vicaire général de l'évêché de Coire, Peter Speiser, eut demandé que l'on poursuive comme hérétiques Comander et les autres réformateurs du pays[37]. Le magistrat a refusé d'accéder aux exigences du représentant épiscopal pour favoriser un choix religieux opéré sous contrôle de l'autorité temporelle, dans la continuité des efforts des ligues grisonnes visant à restreindre l'influence politique de l'évêque dans la région. La dispute aura lieu à Ilanz, une des trois cités accueillant l'assemblée générale des ligues[38]. Malgré les protestations des partisans de l'Église romaine, la rencontre

---

35 *ADL*, p. 13, 15 et 424.

36 HOFMEISTER Sebastian, *Acta und Handlung* [*IAH*]. Cf. aussi CAMENISCH Emil, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire : Bischofsberger, 1925 ; HEAD Randolph C., *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

37 L'épisode est relaté en début du rapport de Sebastian Hofmeister, *IAH*, p. [3-4].

38 *IAH*, p. [6].

a lieu à l'hôtel de ville, renforçant l'inscription de la controverse religieuse dans l'espace du pouvoir temporel[39]. Le choix des espaces symboliques de l'autorité publique ou contrôlés par elle – siège des assemblées communales, hôtel de ville, église réquisitionnée par le magistrat – modifie profondément les conditions de production du discours, placé désormais sous le signe du magistrat.

On s'attache enfin à transformer ce nouvel espace de la controverse en espace pacifié et pacifiant. Ce n'est donc pas un hasard si l'on rencontre, en lieu et place du terme *disputation*, l'expression *fruntlich* ou *bruderlich gesprech* dans les textes. Le couple « paix et unité », véritable leitmotiv, est inlassablement répété dans les considérants justifiant l'organisation de la rencontre. Rompre avec le cycle de violences au moyen de protestations de désintéressement et de dévouement au bien public, tout en affirmant souhaiter sincèrement le retour de la paix religieuse, participe de la construction de la dispute comme espace de vérité et de pacification, délivré des intérêts particuliers des factions au profit de la défense de l'intérêt commun.

Ce souci se retrouve en particulier dans les paroles des controversistes réformés, qui comprennent d'emblée que la dispute n'est pas le lieu où insulter leurs adversaires. Ils se mettent alors en scène comme les serviteurs désintéressés du bien commun : à Ilanz, face au vicaire Speiser qui l'accuse d'inciter la population à la révolte, Comander souligne son respect des lois et son dévouement à la communauté tout entière[40]. Accusés de fomenter des troubles et de susciter les flambées de violence qui débouchent sur des rixes jusque dans les églises, les réformateurs ont tout intérêt à placer leur action sous le signe de la paix et à faire de leur discours une parole porteuse de réconciliation et d'amitié. Ils n'ont cependant aucunement l'intention de revenir sur leurs positions. On le remarque dès la dispute de Zurich, où Zwingli

---

[39] *IAH*, p. [13].

[40] *IAH*, p. [5] : « *Hat geantwurtet (wie er mich selbs bericht hat) er habe nüt kätzerrischs noch unchristenlichs geleert wie sy im mit unwarheyt uftrechind, sonder er sye dem bevelch der Pundtsherren trüwlich nachkommen : welche dann in zweyen unlang verschinen Landstagen verordnet und geheyssen, Man soelle nüts dann das waar luter Gots wort predigen und leeren*. » C'est effectivement ce qu'avait ordonné l'assemblée des ligues dans le premier décret d'Ilanz (1524) : *Urkunden zur Staatsgeschichte Graubündens*, éd. par Jecklin Constanz, Coire : Sprecher, Vieli & Hornauer, 1891, p. 89-98.

oppose une fin de non-recevoir ferme à toutes les propositions du vicaire de Constance Johannes Fabri visant à transférer la discussion dans un cadre acceptable pour l'Église romaine[41].

SOLA SCRIPTURA – VERS L'EXÉGÈSE SAVANTE ?

La transformation la plus profonde est sans doute l'avènement de l'exégèse biblique d'inspiration humaniste et du *sola scriptura* au détriment du modèle scolastique, que les disputes vont contribuer à imposer dans la controverse publique. L'obligation de prouver l'exactitude de ses dires par des références scripturaires structure la dispute et répond à une exigence fondamentale résumée ainsi par Olivier Christin : « *Réfuter les erreurs et dévoiler l'imposture ne signifie plus condamner sans écouter, ni dénoncer sans prouver* »[42]. Le *sola scriptura* est mis en œuvre dès la première dispute de Zurich et figure au premier plan des 67 thèses présentées par Ulrich Zwingli[43]. Il sera affiné au cours des débats, notamment lorsque Fabri rappelle la compétence exclusive des conciles dans le règlement des questions théologiques, à quoi Zwingli répond que les Saintes Écritures se suffisent à elles-mêmes et restent la seule instance de jugement recevable[44]. La primauté des Écritures est une constante des disputes du XVI[e] siècle et l'un des principaux points de discorde, car les défenseurs de l'Église romaine insistent sur la nécessité d'une instance de contrôle de l'interprétation de la Parole divine[45]. Grâce au soutien du magistrat, qui fait sien le principe *sola scriptura*, les réformateurs imposent toutefois aisément cette nouvelle règle comme socle de toute preuve. Et pour les défenseurs de l'ancienne foi, remettre en cause l'autorité de la Bible reste difficile, car ils ne peuvent nier son statut de véhicule de la Parole divine. Ils portent donc leurs attaques sur les modalités de l'argumentation, affirment que l'on ne peut passer sous silence la Tradition[46], refusent l'idée

---

41 *ZH Ia*, p. 16-17.

42 CHRISTIN Olivier, « La formation étatique de l'espace savant… », *op. cit.*, p. 56.

43 Notamment la thèse V : « *Darumb alle so ander Leeren dem Evangelio glych oder hoeher messend, irrend, wissent nit was Evangelion ist.* »

44 *ZH Ia*, p. 20.

45 MOELLER Bernd, « Zwinglis Disputationen II… », *op. cit.*, p. 350.

46 FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch…*, *op. cit.*, p. 465-466.

de compétence universelle à lire la Bible et insistent sur la nécessité d'une interprétation « juste », garantie par l'Église et s'appuyant sur les jugements des facultés de théologie et les conciles.

La dispute d'Ilanz permet de saisir les difficultés posées par la règle du *sola scriptura*. La première conclusion – la seule qui fut discutée – postule que l'Église chrétienne est issue de la Parole de Dieu et qu'il ne faut en écouter aucune autre[47]. L'idée de l'autorité exclusive de l'Écriture est présente en creux dans cette première conclusion ; elle est reprise dans la deuxième, qui stipule que l'Église n'a pas à légiférer en dehors de la Parole de Dieu[48] ; elle affleure dans la condamnation des images de dévotion, « *contraires à la Parole de Dieu* », et éclate dans les deux articles contre la messe[49]. Loin de rester un vœu pieu, cette exigence est concrètement mise en pratique par les disputants : pour ne citer qu'un exemple, alors que le débat porte sur le sens du fameux « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise* », Comander ne cite pas moins de six passages des Écritures – Mathieu 16 et 21, Isaïe 28, Daniel 2, Luc 20 et le deuxième chapitre de la Première Épître de Pierre – pour démontrer que c'est le Christ, et non Pierre, qui est le socle de l'Église[50]. Il en va de même à Zurich, où les citations bibliques émaillent le discours de Zwingli lorsqu'il expose ses thèses, citations qu'Erhard Hegenwald relève consciencieusement dans son compte rendu. Quant au rapport de la dispute de Berne, sa lecture révèle une nouvelle fois la mobilisation des références scripturaires par les réformateurs dans la démonstration des conclusions, et la réponse de Haller au maître d'école Buchstab – « *Ein lange red one gschrifft haerin gefuert bedarff keiner antwurt* »[51] – rappelle que les réformateurs considèrent comme sans valeur les argumentations non fondées sur les Écritures.

---

[47] *IAH*, p. [29] : « *Die Christenlich Kilch ist uss dem Wort Gottes geboren, im selben sol sy blyben und nit hoeren die Stimm eines anderen.* »

[48] *IAH*, p. [29] : « *Die Kilch Christi machet nit Gesatzt one Gottes Wort* […]. »

[49] *IAH*, p. [30], conclusion VII : « *Bilder machen zuo Vereerung ist wider Gottes Wort, Nüws und Alts Testaments* », XIV : « *Die Maesz, darinn man Christum Gott dem Vatter für d[ie]* Sünd der Laebendigen und Todten ufopfferet, ist der Heyligen Gschrifft wider und dem allerheiligosten Lyden Christi ein Lesterung » et XV : « *Die Maesz ist dem heiligen Evangelio und gantzem Nüwen Testament unbekannt* […]. »

[50] *IAH*, p. [18].

[51] *BAH*, p. CCLa [250a].

La prédominance des Écritures suscite aussi des difficultés pratiques, dont celle du choix de la version du texte sacré qui fera autorité. La Bible contenant la Parole de Dieu, les réformateurs, proches des humanistes sur ce point, s'emploient à retrouver un texte le plus proche d'un « original » à jamais perdu, dans un souci exégétique que le Moyen Âge n'avait guère connu. Ce n'est pas sans raison que Sebastian Hofmeister et Johann Jakob Amann se rendent à Ilanz en possession de versions grecque et hébraïque de la Bible, que les réformés considèrent comme plus fidèles à la parole de Dieu que la traduction latine en vigueur[52]. La réaction du chanoine Castelmur, qui ne veut reconnaître que le texte de saint Jérôme, reflète la position de bon nombre de partisans de l'ancienne foi[53], qui considèrent la Vulgate comme la seule version autorisée. On assiste dans ces premières disputes aux débuts des efforts d'exégèse du texte biblique, qui prendront bientôt une telle ampleur que de nombreux spécialistes se consacreront aux recherches philologiques et historiques destinées à reconstituer les origines de l'Église et du texte sacré, et qui ont été décrites par François Laplanche[54].

EN GUISE DE CONCLUSION : UNE NOUVELLE PENTECÔTE

Au cœur de la dispute, les positions se précisent, les idées s'affûtent, la différence religieuse se constitue dans la définition des frontières entre ce qui relèvera désormais ou non de la foi. La prise de parole est le fait de « professionnels » reconnus par leur camp comme aptes à dire le vrai religieux et à le défendre ; les listes de conclusions débouchent sur la constitution du corpus dogmatique sur lequel se fondent les intervenants pour défendre leurs convictions, et tracent les frontières entre « réformés » et « catholiques » mais aussi entre luthériens et zwingliens ; la distinction se joue enfin au moyen des outils rhétoriques mis en œuvre pour faire triompher la foi réformée,

---

52 *IAH*, p. [15] : « *Wir hettind ouch darumb ein Griechische und Hebraische Biblien mit uns bracht, damit wir der geschrifft kein gwalt woltend lassen gschechen.* »

53 *IAH*, p. [16] : « *Dann ein Chorherr von Chur Castelmur vermeynt Hieronymus hette inen die Biblien gnuogsam vertiert, sy doerfftind der Juden buecher nüt.* »

54 LAPLANCHE François, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in LE BOULLUEC Alain (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris : Cerf, 1995, p. 376-404 et *L'écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam : Holland University Press, 1986.

ajoutant au désaccord sur le fond le désaccord sur les formes légitimes de l'argumentation théologique, mais aussi sur les règles de répartition des tâches entre temporel et spirituel, bouleversées par l'entrée en scène d'un magistrat séculier se voulant arbitre de la foi. La dispute est un champ d'expérimentation où les agents vivent et font exister la différence religieuse, et ceci sous le regard de Dieu.

En effet, au travers de l'Écriture, c'est l'Esprit de Dieu qui s'adresse aux hommes réunis en assemblée, comme le rappelle Zwingli à Zurich : « *Die goettlich geschrifft, den geist gottes usz der geschryfft redend*. »[55] À Lausanne, un épisode spectaculaire et pour ainsi dire unique dans l'histoire des disputes vient confirmer cette théorie de l'inspiration. Le 5 octobre, le franciscain Jean Tandy tombe la bure et embrasse la nouvelle foi[56]. Faut-il voir dans cette conversion « spontanée » un signe envoyé par Dieu, l'acte d'un homme de foi touché par la grâce ? Bien entendu, rien ne prouve que le geste de frère Tandy fut spontané ; il est probable qu'il ait depuis plusieurs semaines, voire plusieurs mois, remis sa foi en question, comme tant d'autres moines, curés ou théologiens avant lui qui décidèrent de suivre les traces de Luther, de Zwingli et bientôt de Calvin. Il n'en reste pas moins que l'épisode semble confirmer que la dispute, espace où doit s'opérer le choix décisif entre les deux interprétations de la foi chrétienne, peut devenir le lieu où les hommes à l'écoute de Dieu seront touchés par l'inspiration divine.

L'épisode est surtout révélateur d'une certitude qui guide les organisateurs : ce ne sont ni les arguments, aussi brillants soient-ils, ni la capacité à l'emporter sur un adversaire moins au fait des subtilités de l'exégèse biblique qui feront réellement triompher la vérité chrétienne. Il ne s'agit là que de pauvres moyens mis en œuvre par des hommes qui tentent par ce biais de se mettre en disposition de recevoir la parole de Dieu. Pour les réformateurs, la dispute doit devenir le lieu où l'*ecclesia* invisible du Christ prendra corps et où les chrétiens rassemblés sauront interpréter la volonté de Dieu, qui ouvrira les yeux aux participants et leur permettra de voir

---

[55] *ZH Ia*, p. 70.

[56] *ADL*, p. 231 *sq*. Jean Tandy (ou Candy) devint par la suite pasteur à Crissier : cf. Lyon Christine, *Le sort du clergé vaudois au lendemain de la Réforme*, mémoire de licence, Université de Lausanne, 1998, p. 66.

où est la Vérité. D'une certaine façon, la dispute est une nouvelle Pentecôte, car l'Esprit saint descend sur les participants et leur inspire la décision juste. D'événement humain, la dispute devient alors le signe d'un nouveau contrat entre Dieu et les hommes, qui renient en son sein les errements d'une Église qui s'est éloignée du message du Christ.

Princes catholiques en terre protestante : le gouvernement des Orléans-Longueville à Neuchâtel entre 1530 et 1551

Lionel Bartolini

Résumé

Entre 1530 et 1707, la petite principauté de Neuchâtel se trouve dans une situation de coexistence confessionnelle très particulière, avec un prince catholique et des sujets réformés. Cet article met en évidence l'influence du droit suisse et l'omniprésence des enjeux financiers dans la régulation des rapports confessionnels entre les souverains neuchâtelois et leurs sujets.

Le 8 novembre 1707 se produit un des événements les plus marquants de l'histoire neuchâteloise : le Tribunal des Trois-États, l'autorité judiciaire suprême du pays, désigne le roi de Prusse comme nouveau prince de Neuchâtel. Par cet acte souverain, le tribunal met un terme à la querelle de succession qui avait éclaté suite au décès de Marie de Nemours, l'ancienne princesse de Neuchâtel, dernière représentante de la famille des Orléans-Longueville. En choisissant un prince protestant, le tribunal met également un terme à près de deux siècles d'une situation confessionnelle exceptionnelle, sinon unique, dans une Europe marquée depuis la Paix d'Augsbourg par le principe du *cujus regio, ejus religio*. En effet malgré son passage

à la Réforme en 1530, le comté de Neuchâtel avait conservé un souverain catholique[1].

Pour bien comprendre de quelle manière les rapports confessionnels entre le souverain et ses sujets ont été régulés, il nous faut remonter aux premières décennies de la Réformation neuchâteloise et nous intéresser à deux aspects fondamentaux, bien que souvent méconnus, de celle-ci : d'une part l'influence déterminante du droit suisse, de l'autre l'omniprésence des enjeux financiers.

Contexte politique : gouvernement à distance et influence suisse

Depuis le mariage, en 1504, de la comtesse Jeanne de Hochberg avec Louis d'Orléans, le comté de Neuchâtel était devenu une possession de la lignée française des Orléans-Longueville. Quelques années plus tard, en 1512, dans le contexte des guerres d'Italie, les cantons suisses occupent préventivement le comté de Neuchâtel. Cette occupation helvétique durera dix-sept longues années et contribuera à ancrer solidement Neuchâtel à la Confédération. Lorsqu'en 1529 Jeanne de Hochberg, devenue entre-temps veuve, recouvre enfin son comté, elle apparaît aux yeux de ses sujets neuchâtelois comme une souveraine affaiblie, dont le pouvoir est concurrencé par l'influence grandissante du canton de Berne. Son rang de princesse de sang et ses obligations à la cour de France empêchent par ailleurs la souveraine de séjourner longuement à Neuchâtel. Après le recouvrement de son comté, Jeanne de Hochberg se résout donc à instaurer un système de gouvernement à distance, en nommant un gouverneur résidant à Neuchâtel et secondé d'un Conseil d'État.

Le passage à la Réforme et ses aspects juridiques

Dans ce contexte de gouvernement à distance et de quasi-protectorat suisse, il n'est guère étonnant que le canton de Berne soit parvenu à faire basculer rapidement Neuchâtel du côté de la Réforme. Le 4 novembre 1530, soit à peine plus d'une année après la restitution du comté, la Ville

[1] Pour plus de détails sur le contexte politique et institutionnel neuchâtelois du XVI[e] au XVIII[e] siècle, cf. Henry Philippe, Jelmini Jean-Pierre (dir.), *Histoire du Pays de Neuchâtel*, t. 2, Hauterive : G. Attinger, 1991 ; ainsi que Scheurer Rémy, Roulet Louis-Édouard, Courvoisier Jean, *Histoire du Conseil d'*État *neuchâtelois. Des origines à 1945*, Neuchâtel : Chancellerie d'État, 1987.

de Neuchâtel se prononce la première en faveur de la Réforme. Puis en l'espace de 5 ans, c'est l'ensemble du comté qui adopte la Réforme, à l'exception de la châtellenie du Landeron qui restera toujours catholique[2]. Du point de vue juridique, le passage du comté de Neuchâtel à la Réforme n'est sanctionné que par un nombre restreint d'actes.

Le premier acte est daté du 4 novembre 1530, c'est-à-dire le jour même de la Réformation de Neuchâtel. Il s'agit du procès-verbal de l'arbitrage imposé par les Bernois aux parties en présence[3]. Le canton de Berne s'était en effet invité dans le débat en vertu des traités de combourgeoisie qui le liaient à Neuchâtel et qui prévoyaient qu'en cas de différend entre le comte et les bourgeois, il devait intervenir comme arbitre[4]. La teneur de l'arbitrage s'inspire elle-même de la première paix nationale suisse, qui avait été signée quelques mois auparavant entre cantons catholiques et cantons protestants. Cette paix, favorable aux protestants, stipulait que dans les bailliages communs, là où une majorité était favorable à la Réforme, la messe devait être abolie, alors qu'à l'inverse, si les réformés étaient minoritaires, ils devaient être tolérés au nom de la liberté de conscience. Les arbitres bernois avaient donc appliqué par extension le régime confessionnel des bailliages communs au comté de Neuchâtel. Les Bernois réservèrent cependant la souveraineté et la justice de la comtesse. Cette réserve allait entretenir pendant quelque temps les catholiques neuchâtelois dans l'espoir d'une restauration de la messe par Jeanne de Hochberg. C'était là mal interpréter les intentions des Bernois, qui appliquaient en l'occurrence une définition restrictive à l'exercice de la souveraineté. En septembre 1530 déjà, ils avaient clairement signifié au gouverneur de Neuchâtel qu'il n'avait que « *l'administration des choses externes, sur corps et biens* » mais qu'il n'avait pas « *le pouvoir de régler et contraindre les consciences des bonnes gens* »[5].

---

2 Cf. Bartolini Lionel, *Une résistance à la Réforme dans le Pays de Neuchâtel. Le Landeron et sa région (1530-1562)*, Neuchâtel : Alphil, 2006.

3 Boyve Jonas, *Annales historiques du Comté de Neuchâtel et Valangin depuis Jules-César jusqu'en 1722*, Berne et Neuchâtel : Société littéraire F.-L. Davoine, 1854-1855, livre II, p. 309-311.

4 Jeanjaquet Jules, *Traités d'alliance et de combourgeoisie de Neuchâtel avec les villes et cantons suisses. 1290-1815*, Neuchâtel : Attinger, 1923, p. 40-79.

5 Herminjard Aimé-Louis, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, t. 2, 1527-1532, Genève et Bâle et Paris : H. Georg & M. Levy & G. Fischbacher, 1868, p. 283.

Le second acte régulant les rapports confessionnels entre le souverain et ses sujets date du mois d'avril 1531[6]. Il s'agit des dispositions prises par le marquis de Rothelin, le fils cadet de Jeanne de Hochberg, à l'occasion de sa visite à Neuchâtel pour recueillir au nom de sa mère les serments d'allégeance de ses sujets. En effet les Orléans-Longueville n'avaient même pas pris la précaution, depuis vingt mois que le comté leur avait été rendu, de se lier leurs sujets par un serment de fidélité[7]. Cette nonchalance princière allait peser lourdement dans le règlement du conflit confessionnel. Bien loin de rétablir la messe comme l'espérait le parti catholique, le marquis de Rothelin n'avait plus d'autre choix en 1531 que d'entériner l'ordre nouveau. Après avoir renouvelé les serments d'allégeance des bourgeoisies et confirmé leurs franchises, il consent à ce que le clergé catholique soit désormais exclu des Audiences générales, l'équivalent neuchâtelois des états généraux. Cette mesure était une reconnaissance implicite du passage de Neuchâtel à la Réforme.

Le troisième acte enfin est un arrêt des Audiences générales, réunies en avril 1532[8]. Cet arrêt précise qu'en vertu de l'arbitrage de 1530 la messe doit et peut continuer à être dite au château de Neuchâtel. Cette décision met un terme aux attaques des réformés contre le gouverneur, resté catholique, et rappelle symboliquement les prérogatives confessionnelles du souverain qui, cependant, d'un point de vue purement géographique, se limitent à bien peu de chose. Plus important peut-être, les Audiences générales reconnaissent également que le traité de paix conclu entre cantons catholiques et protestants s'applique aussi au comté de Neuchâtel. Mais cet article n'est pas une simple redondance de l'arbitrage bernois de 1530. Il s'agit au contraire d'une sorte de codicille mettant à jour le droit neuchâtelois par rapport aux dernières évolutions du droit suisse. En effet, en novembre 1531, une seconde paix nationale avait été signée, favorable celle-ci aux catholiques. Dans les bailliages communs, la minorité catholique d'une commune réformée pouvait désormais

[6] Archives de l'État de Neuchâtel (AEN), Archives seigneuriales, D5 n° 39, T8 n° 18, X10 n° 7, Y11 n° 9, Y11 n° 16 (1), S1 n° 21, D11 n° 3, A3 n° 30.

[7] AAVV, *Guillaume Farel. 1489-1565. Biographie nouvelle*, Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé, 1930, p. 218.

[8] PIAGET Arthur, *Documents inédits sur la Réformation dans le Pays de Neuchâtel*, t. 1, 1530-1538, Neuchâtel : Archives de l'État, 1909, p. 86-94.

conserver un curé et obtenir le partage des biens de l'Église – une garantie qui n'existait pas pour une minorité protestante[9]. Enfin, une paroisse réformée pouvait revenir à l'ancienne foi, alors que l'inverse n'était pas envisagé par le traité. À Neuchâtel, ces nouvelles dispositions n'eurent cependant pas l'effet escompté par le camp catholique, puisque la Réforme poursuivit sa progression dans la majeure partie du comté. Elles permirent néanmoins aux habitants de la châtellenie du Landeron de rester catholiques.

Ce qui ressort de l'examen des bases juridiques régulant le passage de Neuchâtel à la Réforme, c'est sans conteste l'influence prédominante du droit suisse qui, au travers des traités de combourgeoisie, parvient à limiter la souveraineté des comtes de Neuchâtel au seul pouvoir temporel, et impose au domaine spirituel les dispositions des récentes paix nationales. Les Orléans-Longueville ont bien tenté dans un premier temps de s'opposer à cette limitation de souveraineté en faisant mine d'empêcher « *que cette nouvelle secte luthérienne ne puisse avoir lieu entre [leurs] sujets* »[10]. Mais leur éloignement de Neuchâtel et la menace d'une nouvelle occupation du comté par les Bernois les contraignent rapidement à accepter cet état de fait. Dès le séjour du marquis de Rothelin à Neuchâtel en 1531, les comtes de Neuchâtel s'en tiennent à ce modus vivendi avec leurs sujets. Cette retenue seigneuriale en matière spirituelle est bien illustrée par la réaction de Jeanne de Hochberg lorsqu'en 1539 Guillaume Farel s'en prend violemment à elle dans un prêche. Bien loin de poursuivre le réformateur neuchâtelois pour crime de lèse-majesté, elle se contente de répéter qu'elle « *ne veut qu'il parle nullement d'[elle], ni en bien ni en mal* », et s'il persévère, elle ordonne qu'on lui supprime « dorénavant *la pension qu'[elle] lui avait ordonnée* »[11]. Entre la souveraine et ses sujets réformés, c'est en quelque sorte un régime de séparation de corps et de biens qui est instauré. Comme dans un couple désuni, les deux parties s'ignorent autant que possible, et leurs rapports se limitent la plupart du temps à régler les aspects financiers du ménage.

---

9 Cf. Bächtold Hans Ulrich, « Paix nationales », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, t. 9, Hauterive : Éditions Gilles Attinger, 2010, p. 508-511.

10 Piaget Arthur, *Documents inédits…*, *op. cit*., p. 8.

11 Herminjard Aimé-Louis, *Correspondance des Réformateurs…*, *op. cit*., t. 5, 1538-1539, Genève et Bâle et Paris : H. Georg & M. Levy & G. Fischbacher, 1878, p. 327.

Le règlement financier de la Réforme neuchâteloise

À Neuchâtel, les débats se sont très tôt focalisés sur la question de la sécularisation des biens ecclésiastiques. Le premier objet de dispute concernait le partage des biens du chapitre. Le jour même du vote des bourgeois de Neuchâtel en faveur de la Réforme, le gouverneur demande aux arbitres bernois que soit consigné dans le procès-verbal le fait que ce sont les ancêtres de la comtesse qui ont fondé et doté l'église collégiale et non les bourgeois de Neuchâtel. Cette mise au point ne semble pas avoir convaincu les Bernois, puisque, quelques mois plus tard, ils exigent du gouverneur qu'il mette en sûreté le Livre des anniversaires du chapitre de Neuchâtel, sans y apporter aucune modification, et surtout qu'il laisse les bourgeois de Neuchâtel le consulter librement[12]. Toutes les rentes et tous les dons faits au chapitre, en argent, en blé, en vin, etc., étaient en effet soigneusement consignés dans ce registre. Celui-ci devait donc servir de base justificative à une restitution des biens désormais désaffectés. Quant aux fonds qui resteraient en déshérence, les bourgeois de Neuchâtel demandent qu'ils soient affectés à l'hôpital de la ville pour l'entretien des pauvres. Jugeant les exigences de ses bourgeois excessives, la comtesse décide d'établir un tribunal ad hoc chargé d'examiner les demandes en restitution. Cette justice légataire, composée du maire de Neuchâtel et de huit bourgeois, reçoit des compétences limitées, puisque seuls les héritiers jusqu'au quatrième degré de parenté peuvent y faire valoir leurs droits. On est loin des revendications des bourgeois qui exigeaient une reconnaissance jusqu'au 15e degré[13] ! Tous les biens au-delà du 4e degré et tous ceux restés en déshérence sont laissés au bon plaisir de la comtesse. Manifestement, les Orléans-Longueville ont très vite fait taire leurs scrupules religieux et ont compris tout le parti qu'ils pouvaient tirer de la sécularisation des biens ecclésiastiques.

Le mouvement s'accélère en 1536 avec la conquête du Pays de Vaud par les Bernois. Le triomphe des Bernois donne des ailes aux réformés neuchâtelois qui parviennent à imposer la nouvelle doctrine

---

12 Piaget Arthur, *Documents inédits…*, *op. cit.*, p. 58-59 ; « Note sur le livre de vie du chapitre des chanoines de l'église collégiale de Neuchâtel », *Musée neuchâtelois*, 1898, p. 204-211.

13 Piaget Arthur, *Documents inédits…*, *op. cit.*, p. 182-189.

à la quasi-totalité du comté. Pour les Orléans-Longueville, c'est en quelque sorte un point de non-retour. La comtesse de Neuchâtel, toujours plus endettée, entame alors une véritable manœuvre de désengagement vis-à-vis de ses possessions neuchâteloises. Cette manœuvre concerne désormais non seulement les biens d'Église sécularisés mais également les revenus du temporel, comme l'attestent les mesures suivantes :

- En 1536, elle afferme les revenus de son comté aux bourgeois de Neuchâtel pour un bail de neuf ans, et leur abandonne la nomination des officiers et des justiciers[14].
- L'année suivante, elle met en gage avec droit de préemption les châtellenies du Landeron et de Thielle, dans le cadre d'un emprunt auprès du canton de Soleure[15].
- En février 1538, elle afferme les biens du chapitre et la mairie de Neuchâtel aux bourgeois[16].
- Enfin, en mai 1538, elle leur vend tous les biens du chapitre de Neuchâtel, ceux de l'abbaye de Fontaine-André, du prieuré de Corcelles et des cures de Boudry et de Cornaux[17].

La comtesse paraît saisie d'un besoin frénétique d'argent. En quelques mois, elle franchit toutes les étapes du désengagement : tout d'abord le fermage, puis la mise en gage, l'option de préemption et enfin la vente. Au final, la comtesse ne réserve que son château, la haute seigneurie et le droit de grâce.

L'issue logique de cet emballement financier ne pouvait être que la vente intégrale du comté. Dès le mois de mars 1538, la comtesse munit son gouverneur des pleins pouvoirs pour vendre son comté au plus offrant[18]. Plutôt que de remplir ce mandat, le gouverneur tente de la raisonner[19]. Il prévient également les fils de la comtesse qui, depuis 1519 déjà, en vertu d'une donation entre vifs, sont les

---

[14] Archives de la Ville de Neuchâtel (AVN), A XIII n° 8.

[15] AEN, Archives seigneuriales, Y4 n° 3.

[16] Piaget Arthur, *Documents inédits…*, *op. cit.*, p. 424-428.

[17] Piaget Arthur, *Documents inédits…*, *op. cit.*, p. 441-443.

[18] AEN, Archives seigneuriales, W4 n° 25.

[19] AEN, Archives seigneuriales, R5 n° 10.

véritables possesseurs du comté, tandis que leur mère n'en est que l'usufruitière[20]. Ceux-ci font alors intervenir François Ier qui prononce en 1540 un arrêt d'interdiction, c'est-à-dire une mise sous tutelle de Jeanne de Hochberg, de sorte que toutes les cessions qu'elle pourrait contracter seraient annulées[21].

Mais Jeanne de Hochberg n'en a cure et elle poursuit en secret des négociations de vente avec le canton de Fribourg. Informés de ses intentions, les cantons de Berne et de Soleure manifestent également leur intérêt. Une partition du comté est évoquée. Rendus publics, ces projets suscitent un vif émoi à Neuchâtel. Faisant preuve d'une rare unanimité, le gouverneur, le Conseil d'État et les autorités de la Ville envoient en mai 1543 des ambassadeurs auprès de leur souveraine pour l'exhorter à renoncer à la vente. Fait remarquable, les ambassadeurs reçoivent l'instruction de parler « *au nom de tous les habitants du comté* »[22]. Cette première tentative de vente du comté s'interrompt brusquement avec le décès de Jeanne de Hochberg, survenu le 21 septembre 1543, sans que les négociations n'aient abouti. Ce décès suscite une brève querelle de succession, qui sera réglée à Paris devant notaire par un partage équitable du patrimoine. Cependant, l'acte de partage, ratifié par le prévôt de Paris au nom du roi, prévoit un statut particulier pour le comté de Neuchâtel, puisqu'il en reconnaît l'indivisibilité. Il revient donc en primogéniture au petit-fils de Jeanne de Hochberg, François d'Orléans[23]. Encore mineur, le nouveau comte de Neuchâtel reçoit pour tuteur son grand-père maternel, le duc Claude de Guise.

Si les Neuchâtelois se réjouissent que leur comté soit déclaré indivisible, ils voient en revanche d'un mauvais œil l'ingérence du duc de Guise dans leurs affaires. En effet, Claude de Guise n'a jamais caché son hostilité envers la Réforme et envers Guillaume Farel. Une des premières mesures qu'il prend au nom de son petit-fils est de faire annuler l'affermage du comté et des revenus ecclésiastiques aux bourgeois de Neuchâtel[24]. Avec l'aide du canton

---

20 AEN, Archives seigneuriales, A4 n° 25.

21 AEN, Archives seigneuriales, M5 n° 23.

22 AEN, Archives seigneuriales, A5 n° 14.

23 AEN, Archives seigneuriales, E16 n° 19.

24 AEN, Archives seigneuriales, B19 n° 17.

de Soleure, il soutient également les Landeronnais dans leur combat pour rester catholiques. Mais cet activisme des premiers temps va rapidement s'essouffler face aux réalités neuchâteloises et aux menaces des Bernois. En 1549, le duc de Guise se résout donc à son tour à vendre le comté. Il négocie avec le canton de Berne, mais également avec les bourgeois de Neuchâtel, qui rêvent en secret de devenir leurs propres maîtres[25]. Informé de ces projets, le canton de Soleure se met aussi sur les rangs[26]. Cependant le duc de Guise meurt le 12 avril 1550 avant qu'un accord de vente ne soit conclu. Et l'année suivante, c'est son petit-fils, le duc d'Orléans-Longueville, qui décède. Une nouvelle fois, le décès inopiné des gouvernants évite la vente et la partition du comté. Survient alors une nouvelle querelle de succession qui permettra d'affermir un peu plus encore l'identité et la souveraineté neuchâteloise. En effet, le nouveau duc de Longueville, conseillé par les Bernois dont il a les faveurs, refuse que l'affaire soit tranchée à Paris comme lors de la précédente succession, et affirme que son seul juge réside à Neuchâtel. Ce faisant, il s'en remet au tribunal des Trois-États de Neuchâtel qui, comme dépositaire de la souveraineté neuchâteloise, est appelé à désigner le nouveau comte. Les juges neuchâtelois choisissent finalement de désigner conjointement le duc de Longueville et son cousin le duc de Nemours comme nouveaux comtes de Neuchâtel, à charge pour eux de s'entendre pour ne doter le comté que d'un seul souverain[27]. Ce sera chose faite quelques années plus tard avec le désistement du duc de Nemours.

Conclusion

Bien entendu, tout ne fut pas réglé en 1551, et des emprunts importants continuèrent à grever le comté de Neuchâtel pendant la seconde moitié du XVIe siècle. Mais ce qui semblait la chronique d'un divorce annoncé entre un prince catholique et ses sujets protestants se transforma petit à petit en mariage de raison.

---

25 AEN, Archives seigneuriales, C5 n° 2 (o).

26 AEN, Archives seigneuriales, Q1 n° 55 (a).

27 AEN, Archives seigneuriales, C1 n° 39 (3).

Ne pouvant plus disposer librement de leurs possessions neuchâteloises comme s'il s'agissait d'un bien patrimonial, les Orléans-Longueville trouvèrent cependant leur compte à cette nouvelle donne, au point même d'y investir d'importantes sommes dès la fin du XVIe siècle. En se posant en monarques d'un petit État souverain protégé par le droit suisse, ces princes de sang français gagnaient en préséance à la cour de France et pouvaient manifester leur indépendance vis-à-vis du roi de France.

Du point de vue des sujets neuchâtelois, l'expérience, certes à distance, de la différence religieuse avec leur souverain se révéla finalement aussi profitable. Si l'on excepte les heurts des premiers temps de la Réforme, la régulation de leurs rapports avec les Orléans-Longueville, sur la base du droit suisse et autour d'enjeux financiers nés de la sécularisation des biens ecclésiastiques, aura abouti à l'émergence, sinon d'un sentiment d'identité neuchâteloise, du moins à l'ébauche d'un État neuchâtelois, dont la souveraineté réside en dernier recours à Neuchâtel même.

L'expérience neuchâteloise d'une coexistence confessionnelle durable entre souverains et sujets représente un cas exceptionnel dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles. Pourtant aucune idéologie de la tolérance religieuse ne l'annonce, ne la sous-tend ni ne la justifie a posteriori. Il s'agit là uniquement d'un état de fait qui ne suscite à l'époque aucun essai de théorisation. Ce modus vivendi peut certes s'expliquer en partie par un sentiment de loyauté qui unit les Neuchâtelois à leurs princes. Ainsi lors de l'instauration de la Réforme en 1530, les bourgeois de la ville épargnent le monument funéraire des comtes de Neuchâtel situé dans l'église collégiale alors que leur zèle iconoclaste les amène à dévaster le reste de l'édifice religieux. Néanmoins, la raison fondamentale du maintien de cette situation de coexistence confessionnelle réside dans la convergence précoce d'intérêts objectifs permettant de transcender ou du moins de reléguer au second plan la question de la différence religieuse.

Une frontière abolie ? Le rapprochement des calendriers catholique et protestant du Saint-Empire en 1700

Christophe Duhamelle

Résumé

En 1700, les protestants de l'Empire s'alignent sur le calendrier grégorien. L'étude des traités astronomiques protestants montre que si cette décision semble se fonder sur des raisons scientifiques, elle continue à s'inscrire dans la controverse confessionnelle et aboutit non à la réunification des calendriers, mais au maintien d'une différence subtile.

En 1700, dans le Saint-Empire, catholiques et protestants se remirent à vivre le même jour. Comme les catholiques l'avaient fait 117 ans auparavant, les protestants sautèrent dix jours et s'endormirent le soir du 18 février pour se réveiller au matin du 1^er^ mars. Le calendrier julien conservé par la plupart des protestants rejoignait ainsi le calendrier grégorien adopté par les catholiques en 1583. Cette décision avait été prise le 23 septembre 1699 à la Diète impériale par les princes et les villes d'Empire protestants (le *Corpus Evangelicorum*, qui pour les questions confessionnelles formait un corps séparé au sein de la Diète) et il avait fallu ensuite que chacun de ces territoires valide et publie la réforme. La Hesse le fit par exemple

le 3 décembre[1] – assez tard, donc, et bien des éditeurs durent mettre au pilon les calendriers de 1700 qu'ils avaient déjà fait imprimer[2]. La réforme protestante du calendrier faisait ainsi disparaître d'un coup une frontière dans le temps et dans l'espace – dans le temps, puisque pendant si longtemps les différentes confessions de l'Empire, si elles vivaient le même jour de la semaine, ne fêtaient en revanche jamais Noël, jamais le jour de l'An, et assez rarement Pâques le même jour[3] ; et dans l'espace car l'omniprésence des frontières et la promiscuité des confessions rendaient incessant, pour le commerce et les voyages, pour la correspondance ou le calcul de l'usure, le passage entre les deux calendriers. En plus d'un siècle, les uns et les autres avaient appris à s'accommoder de cette distinction, à en profiter parfois pour aller chez les voisins faire leurs emplettes ou gagner un surcroît de salaire lorsque le jour était chômé chez eux[4], à s'en saisir au contraire pour exacerber les différences lorsque, par exemple, tel seigneur protestant obligeait ses tenanciers catholiques à s'acquitter de leur corvée le jour qui était pour eux celui de Noël[5].

---

1 Hamel Jürgen, « Die Kalenderreform des Jahres 1700 und ihre Durchsetzung in Hessen », *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*, n° 105, 2000, p. 59-74, p. 73.

2 Par exemple, la veuve Maria Salfeldt, imprimeuse, se plaint le 4 décembre 1699 auprès des autorités brandebourgeoises car elle a déjà imprimé ses calendriers 1700 et doit donc détruire les exemplaires existants. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (désormais GStA PK), I. HA Rep. 9 Nr. K Lit. mIII Fasz. 1.

3 Pâques tombe le premier dimanche suivant la première pleine lune après l'équinoxe de printemps. Toutes les fêtes mobiles en dépendent. Chacun des deux calendriers assigne l'équinoxe non au jour de son arrivée effective, mais à une date fixe, le 20 ou le 21 mars dans les deux calendriers, et donc avec dix jours de décalage. Si la première pleine lune a lieu après ces deux dates, Pâques est fixé au même dimanche pour tous. Sinon, le décalage est variable. Selon Vollbracht Johann, *Clavis Ephemeridum : Das ist : Schlüssel, In geschwinder Eyl, den Alten, und Neuen Calender, mit allen Fest- Sonn- und Tagen, immerwehrend, durch alle Gemeine, und Schalt-Jahre, hinter- und vorwerts, Lustig und Kurzweilig auffzusetzen* […], Erfurt : s.n., 1676 [1re édition 1656], p. 13-16, de 1583 à 1699 catholiques et protestants allemands ont fêté Pâques le même jour dans 45 % des cas, avec une semaine de décalage dans 33 % des cas, quatre semaines dans 6 % des cas et cinq semaines dans 16 % des cas. Noël au contraire, qui est une fête fixe, tombe à la même date dans les deux calendriers, et est donc toujours fêté avec dix jours de décalage.

4 Un exemple précoce, dès 1589, dans Fätkenheuer Frank, *Lebenswelt und Religion : Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 217-219.

5 Voir par exemple Duhamelle Christophe, *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, p. 223.

La coexistence de deux calendriers n'en constituait pas moins un obstacle au commerce, et la matérialisation d'une différence confessionnelle dont la justification apparaissait de moins en moins claire.

La « réunification » de 1700 marque-t-elle pour autant comme un sursaut de raison la déconfessionnalisation d'un domaine – le calendrier – qui n'était devenu un marqueur distinctif que bien longtemps après la réforme, et pour des raisons qui ne tenaient pas au cœur doctrinal de la différence entre protestants et catholiques ? Peut-on même y voir comme un des premiers indices d'une *Aufklärung* souvent dédaigneuse des signes extérieurs de distinction confessionnelle ?

Je ne vais pas tenter d'apporter une réponse globale à cette question. Elle supposerait que soient pris en compte un trop grand nombre d'éléments – aussi nombreux que ce à quoi touche le confessionnel lui-même. Celui-ci a depuis longtemps cessé d'être uniquement une opposition doctrinale et embrasse le domaine politique qui lui donne sa géographie et ses règles, le droit qui régit les relations entre les confessions, toutes les facettes du social enfin, de ce qui rassemble et ce qui distingue, du village à l'Empire, en se nourrissant des différences religieuses tout en leur donnant leur forme particulière. Au sein de ce large spectre, les évolutions peuvent être contrastées, et ce qui est ici indice de déprise du confessionnel peut être, dans d'autres secteurs de la vie sociale, son renforcement.

Je vais plutôt me concentrer sur un corpus spécifique : les ouvrages protestants qui, traitant du calendrier, ont jalonné l'évolution qui va de 1583 à 1700 – même si, pour éclairer leurs mutations, je ferai également un détour vers les délibérations de la Diète en 1699. Ces ouvrages ont été rédigés par des théologiens et des astronomes, plusieurs ont connu une réédition, et ils ont directement influencé la décision de 1699. En deux temps, je traiterai des arguments qui semblent aller dans le sens d'une déconfessionnalisation du débat sur le calendrier, puis de ceux qui amènent à relativiser ce résultat. En effet, même dans ce corpus restreint – une trentaine de livres –, il n'est pas aisé de donner une réponse univoque à la question : le rapprochement des calendriers marque-t-il la fin d'une frontière confessionnelle ?

Une déconfessionnalisation du calendrier ?

Plusieurs éléments, pourtant, semblent aller dans ce sens et indiquer le passage progressif d'une logique d'affrontement confessionnel sur un point non doctrinal à une logique de raison scientifique relativisant cet affrontement – une logique selon laquelle « *la mathématique n'est ni catholique ni évangélique* »[6].

Tout d'abord car les ouvrages protestants sur le calendrier se réclament de plus en plus de la réflexion astronomique. Alors que les théologiens dominaient parmi les auteurs des premiers ouvrages sur la controverse du calendrier, ce sont avant tout les professeurs de mathématiques et d'astronomie qui se livrent à cet exercice au cours du XVII[e] siècle. Le sujet devient une sorte de « lieu commun » de la virtuosité en ces domaines, et ce sont les savants universitaires ayant obtenu de surcroît d'être les astronomes des princes qui par prédilection écrivent à ce sujet, s'engageant dans une sorte de concours d'excellence que Voigt, en 1668, qualifie plaisamment de « *marché des calendriers* »[7]. C'est singulièrement le cas d'Erhard Weigel (1625-1699), à qui les contemporains attribuent la paternité de la réforme de 1699 et qui, outre le rayonnement pédagogique qu'il assure à l'université d'Iéna, est aussi conseiller aulique de l'empereur[8]. Mais c'est aussi le cas de Jakob Ellrod, qui a formé Weigel, ou encore de Johann Heinrich Voigt, mathématicien du roi de Suède. Ces savants prennent soin d'affirmer la neutralité scientifique de leur point de vue. Crüger, en 1625, déclare ainsi :

> *« Et je pose la question : quand un mathématicien parle ou écrit à propos du calendrier, transgresse-t-il les limites de son propre domaine ? La fête de Pâques, certes, est une fête ecclésiastique, mais fixer le bon moment de la date de Pâques […] n'est pas tant*

---

[6] Expression employée par le mathématicien Hamberger en 1701 et citée par Hamel Jürgen, « Erhard Weigel und die Kalenderreform des Jahres 1700 », in Schielicke Reinhard E., Herbst Klaus-Dieter, Kratochwil Stefan (dir.), *Erhard Weigel – 1625 bis 1699. Barocker Erzvater der deutschen Frühaufklärung. Beiträge des Kolloquiums anlässlich seines 300. Todestages am 20. März 1999 in Jena*, Thun : Harri Deutsch, 1999, p. 135-156, p. 149.

[7] Voigt Johann Heinrich, *Colloquium calendario-graphicum, von Vergleich oder Vereinigung des Alten julianischen Neuen Gregorianischen Calenders In einem Leopoldischen corrigirten Reichs-Calender* […], Hamburg : Georg Rebenlein, 1668, p. 6.

[8] Dorschner Johann, « Erhard Weigel in seiner Zeit », in Schielicke Reinhard E., Herbst Klaus-Dieter, Kratochwil Stefan (dir.), *Erhard Weigel…*, *op. cit.*, p. 11-38.

du ressort de la théologie que de celui de la discipline qui traite en propre et par profession des périodes et du cours des astres dont découlent les périodes, c'est-à-dire de l'astronomie. »[9]

Même s'ils rédigent rarement en latin et surtout en allemand, et donnent à leurs écrits un tour pédagogique en direction des princes et de leurs conseillers – ceux qui décident en matière de calendrier[10] – ainsi, comme Voigt en particulier, qu'en direction d'un public cultivé plus large, ils tiennent cependant à la rigueur de leur démonstration et au choix d'arguments fondés sur le mouvement des astres. Alors que dans les premiers ouvrages, autour de 1583, dominaient de longs développements expliquant que le pape Grégoire XIII changeait le calendrier pour prolonger son règne, celui de l'Antéchrist, pour détruire la Paix d'Augsbourg, et pour replacer les princes allemands sous le joug de la papauté[11], ces arguments disparaissent très rapidement, et totalement[12]. La plupart des auteurs du XVIIe siècle passent même bien vite sur les motivations qui ont amené les princes luthériens à refuser le calendrier grégorien en glissant que ces raisons n'étaient guère scientifiques et peu susceptibles d'être discutées dans des ouvrages sérieux. Ainsi Johann Heinrich Voigt en 1672 :

« Les raisons pour lesquelles les protestants n'ont pas adopté ce calendrier, je les laisse de côté, dans la mesure où elles ne sont ni mathématiques, ni astronomiques. »[13]

---

9 Crügerus Petrus, *Diatribe Paschalis. Von Rechter Feyrzeit des Jüdischen und Christlichen Osterfests* […], Dantzig : Andreas Hünefelt, 1625, p. 134.

10 Voir par exemple la lettre par laquelle Jakob Ellrod, le 2 août 1660, recommande un de ses ouvrages à l'électeur de Brandebourg en vue d'une réforme du calendrier, GStA PK, I. HA Rep. I Nr. 18.

11 Voir en particulier Eychler Michael, *Was von dem newen Bäpstischen Gregorianischen Calender zu halten sey. Hochnötige Erinnerung und Vermanung an alle ware Christen, Hohes und Nidriges stands, damit sie sich für solchem Calender hüten mögen* […], Lemgau : Bartholomeus Schlot, s.d. [1585].

12 Wasmuth Matthias, *Annales Coeli et Temporum restituti sive opus astro-chronologicum, cum novis tabulis Motuum Perpetuis, & organo Revolutionum harmonico, ab origine Mundi*, Kiel : Joachim Reumann, 1684, constitue un exemple tardif de discours purement théologique sur le calendrier. Son ton hargneux envers les astronomes et le fait qu'il ne soit jamais cité ensuite montrent le caractère isolé de cet ouvrage.

13 Voigt Johann Heinrich, *Calendrische An- und Vorschläge, von Vergleich und Vereinigung des Alten und Neuen Styli in einen Leopoldischen Reichs-Calender. Zu der Christenheit allgemeinen Besten, durch Mühe und Arbeit außgefertiget, und gesprächsweise fürgestellt*, Stade : In Verlegung Ernesti Gohls, Buchhändlern in Hamburg und Stade, 1672, p. 69.

Non seulement les arguments qui ressortissent à la controverse théologique, et qui dominaient en 1583, disparaissent, mais on note également un affaiblissement plus tardif des arguments relevant, eux, du droit confessionnel de l'Empire et d'un des deux principes qui le dominent : la parité. Selon ce principe, les protestants ne pouvaient pas s'aligner sur les catholiques et le règlement de la question du calendrier ne pouvait donc passer que par un compromis ; Voigt, en proposant en 1668 une solution censée remplacer à la fois le calendrier julien et le grégorien, ajoute :

> *« Comme les deux styles sont abrogés et un troisième style nouveau est instauré à leur place, aucun parti ne sera plus exposé à s'entendre dire que l'un d'eux a adopté – ou bien a vaincu – le calendrier de l'autre. »*[14]

C'est surtout après la Diète de 1654, qui réaffirma la volonté commune de supprimer l'inconvénient du double calendrier sans pour autant trouver une manière de le faire, que se développa l'exercice singulier qui consistait à inventer une « troisième voie »[15]. La plupart des solutions envisagées sont en fait déjà évoquées dans le traité majeur de Maestlin dès 1583[16]. Les nombreuses propositions de calendriers alternatifs, après 1654, revêtent donc un caractère politique davantage qu'elles ne reflètent une avancée scientifique. On proposa ainsi de ramener l'équinoxe non pas à ce qu'il était lors du Concile de Nicée de 325, comme le faisait le calendrier grégorien, mais à sa date au moment de la naissance du Christ, ce qui obligeait certes les protestants à sauter treize ou quatorze jours, mais aussi les catholiques à en sauter trois ou

---

14 Voigt Johann Heinrich, *Colloquium calendario-graphicum…*, *op. cit.*, p. 76.

15 Une première tentative impériale de compromis, en 1603, a fait long feu. Voir GStA PK, I. HA Rep. I Nr. 18.

16 Maestlin Michael, *Außführlicher und Gründtlicher Bericht von der allgemainen und nunmehr bey sechtzehen Hundert Jaren, von dem ersten Keyser Julio, biß auff ietzige unsere Zeit, im gantzen H. Römischen Reich gebrauchter Jarrechnung oder Kalender* […] *Sambt erklärung der newen Reformation, welche ietziger Bapst zu Rom Gregorius XIII. in demselben Kalender hat angestellet, und an vilen Orten eyngeführet, und was darvon zuhalten seye*, Heidelberg : Jacob Müller, 1583.

quatre[17]. D'autres propositions visaient également à faire bouger les uns et les autres, pour assurer – explicitement – qu'aucun camp ne pût se prévaloir d'une victoire dans ce domaine : on suggéra ainsi de changer le rythme des années bissextiles supprimées, clef de voûte de la pérennité de la réforme grégorienne[18]. Seule voix discordante, Abdias Trew en 1666 propose de conserver les deux styles en stabilisant la différence de dix jours grâce à l'abandon de la disposition spéciale touchant les années bissextiles dans le calendrier grégorien, et en fixant les fêtes au même jour, c'est-à-dire en admettant que leur date soit à jamais décalée de dix jours entre les deux calendriers. Selon lui, la perfection mathématique du calendrier ou le souci de concilier l'Empire ne devaient pas prendre le pas sur les habitudes prises, depuis près d'un siècle, par les populations :

> *« mais soumettre tout un peuple, et même presque le monde entier, à ce que seuls peu de mathématiciens sont capables de déterminer, cela reviendrait à faire une papauté mathématique. »*[19]

Tout cela était éminemment « impérial », non seulement comme reflet de la volonté d'une solution paritaire et de compromis, mais aussi parce que toutes ces inventions supposaient, sans pourtant que d'autres que Trew y voient un problème, que l'Empire adopte un système qui, du coup, lui conférerait un calendrier différent de celui du reste du monde.

---

[17] Voir en particulier Ellrod Jakob, *Calendarium Praeter Julianum & Gregorianum tertium sive Intermedium. Das ist : Mittel-Calender, In welchem einige, jedoch unvergreiffliche Mittel vorgeschlagen werden, wie nach inhalt des jüngst Anno 1654. zu Regenspurg publicirten Reichs-Abschieds, die beeden wieder einander lauffende Alt : und Neue Calender, näher zusammen gebracht, verbessert und hoffentlich gar vereiniget* […], Hof : Johann Albrecht Mintzels Wittib, 1659 ; et Bachmeyer Wolfgang, *Calender-Verinigung. Das ist : Wohlmeinend und unvorgreifliches Bedenken und Gutachten, wie beede, Alt und Newe Calender zuverbessern, mit einander zuvereinigen, und in eine richtige und beständige Form zu bringen*, Ulm : Balthasar Kühn, 1661.

[18] C'est encore la position de Weigel en 1697 : Hamel Jürgen, « Erhard Weigel… », *op. cit.*, p. 147.

[19] Trew Abdias, *Unmaßgeblich fürgeschlagener Reichs-Calender, Auff das Jahr* […] *MDCLXVII. In welchem neben den beyden bißher üblichen Alten und Newen Calendern zugleich ein allgemeiner Fest-Calender* […], Lüneburg : Johann und Heinrich Stern Sel. hinterlassene Erben, s.d. [1666]. Citation p. 169 de la réédition de 1705.

La solution décidée en 1699 et appliquée en 1700, elle, n'est pas paritaire. Elle a toutes les apparences d'un alignement des protestants sur les catholiques – et donc d'un affaiblissement, en tout cas chez les savants qui la promeuvent et les princes qui l'adoptent, de cette peur panique qui inspire tous les bourgeonnements de la distinction confessionnelle dans le vaste domaine des *adiaphora* (les éléments de pratique religieuse qui ne relèvent pas du cœur de la doctrine et devraient donc être, d'un point de vue théologique, « indifférents ») : la peur de faire à l'autre une concession, même minime, qui pourrait passer pour le prélude d'une victoire générale.

L'argumentaire protestant sur le calendrier semble donc faire l'objet d'une déconfessionnalisation, voire d'une sécularisation, précoce. Là où se développaient les longs discours contre l'Antéchrist, dominent maintenant les calculs astronomiques. Là où les critiques envers la papauté tenaient la première place, se multiplient désormais les exhortations à rendre plus facile le commerce entre les territoires du Saint-Empire. Cette sécularisation porte d'ailleurs aussi sur le calendrier lui-même – au sens du livret imprimé déjà fort répandu dans les villes et les campagnes et dont plusieurs auteurs, Weigel en tête, dénoncent les prophéties, les « superstitions », les proverbes et le discours astrologique qui l'emplissent. Pour Erhard Weigel, c'est cela le vrai scandale du calendrier, et non une différence qui n'a plus grande justification[20]. Il se fait donc l'avocat d'un monopole des astronomes, réunis en collège, pour déterminer et résoudre toutes les questions relatives au calendrier, qui seraient ainsi définitivement soustraites à l'autorité des différents corps ecclésiastiques, afin que :

> *« l'exactitude du calendrier à l'avenir ne soit plus déterminée par des gens souvent peu enclins aux certitudes et peu versés dans la science astronomique, mais au moyen des observations du collège, par les astres eux-mêmes et puisse donc servir de fondement certain à l'arrangement de toutes les affaires ecclésiastiques et civiles. »*[21]

---

20 Weigel Erhard, *Speculum Temporis Civilis Das ist Bürgerlicher Zeit-Spiegel […] sampt einem zu der im H. Römischen Reich* höchstgewünschten Zeit-Einigkeit unmaßgeblichen Vorschlag, wohlmeynend vor Augen gestellet, Jena : Krebs, 1664, p. 91.

21 Weigel Erhard, *Entwurff der Conciliation deß Alten und Neuen Calender-Styli, welchergestalt solche im Nov. Anno 1699. anzustellen ist* […], Regenspurg : Joh. Georg Hofmann, s.d. [1699], p. 7-8.

Les autorités saxonnes et prussiennes lui emboîtèrent d'ailleurs le pas et profitèrent du passage au nouveau comput pour épurer cette littérature en établissant un monopole sur le calendrier. Ainsi, en Prusse, sa rédaction fut confiée à la toute nouvelle Académie des sciences dont elle assura une partie des revenus jusqu'en 1765[22]. Si « sécularisation » du calendrier en 1700 il y a, c'est bien en ce domaine : dans les plus importants territoires protestants, le calendrier comme imprimé populaire fut modifié dans le sens d'une certaine rationalité scientifique[23].

Les avatars du confessionnel

Le rapprochement des calendriers en 1700 ne peut pourtant pas se résumer à ce triomphe affirmé de la science sur les controverses confessionnelles. D'ailleurs, ce ne fut pas un de ces calendriers d'astronomes qui s'imposa, bouleversant tout au nom de l'harmonie des sphères. Alors que Voigt proposait en 1668 de ramener le 1er janvier au solstice d'hiver, d'affecter trente jours à tous les mois d'hiver et trente et un jours à tous les mois d'été pour tenir compte de l'orbite elliptique de la terre, et donc d'enlever vingt et un jours au calendrier julien et onze au grégorien[24], ou que Reyher prônait une nouvelle division des jours en vingt-neuf heures afin d'accorder une fois pour toutes l'année calendaire et l'année solaire, puisque les nouvelles horloges suffiraient à signaler en temps utile la nécessité

---

22 Édit du 10 mai 1700, renouvelé le 24 août 1702 et le 12 avril 1712, GStA PK, I. HA Rep. 9 K Lit. mIII Fasz. 2. En 1765, la fabrication du calendrier passa sous l'autorité du Directoire et fut affermée : GStA PK, I. HA Rep. I Nr. 18.

23 Il fut modifié également dans le sens de la territorialisation des monopoles et des contenus, afin de concurrencer les grands éditeurs de calendriers pour tout l'Empire, par exemple à Nuremberg : Hanisch Manfred, « Politik in und mit Kalendern (1500-1800). Eine Studie zur Endterschen Kalendersammlung in Nürnberg », *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung*, n° 49, 1989, p. 59-76.

24 Voigt, Johann Heinrich, *Colloquium calendario-graphicum…*, *op. cit.* Holst, en 1699, propose une solution similaire en changeant, en plus, les noms des mois pour leur substituer ceux des signes du zodiaque : Holst Jacob, *Dreyfaches Calendarium, Auff dass Jahr* […] *MDCLXX. Nach Julianischen, Gregorianischen und Leopoldnischen Stylo, Benebenst Anhang von des Leopoldnischen Calenders Beschaffenheit* […], Hamburg : Georg Rebenlein, s.d. [1669].

d'une année bissextile[25], aucune de ces utopies ne fut retenue. La solution beaucoup plus modeste élaborée en 1699 n'a pas seulement l'avantage de la faisabilité pratique, elle montre surtout que l'horizon réel du débat reste la confrontation entre calendrier catholique et calendrier protestant, et non la question théorique du meilleur calendrier ou l'utopie irénique d'une solution de réconciliation. Ce qui fut décidé en 1699 n'est pas un progrès scientifique, mais un faux-semblant confessionnel : il s'est agi pour les protestants de se rapprocher le plus possible des catholiques, tout en affirmant leur différence – un programme que Calvisius résumait dès 1613 d'une formule frappante : trouver un calendrier « *quod quam proxime ad Gregorianum accedat, et tamen diversum sit* »[26].

Un rapide détour vers les débats qui eurent lieu à la Diète en 1699 nous permettra de repérer certains raisonnements un peu différents de ceux que l'on trouve dans les traités d'astronomes protestants sur le calendrier[27]. Certes, l'argument de la modernité est présent, combiné à l'attention nouvelle portée au changement de siècle comme événement[28], ainsi qu'à la crainte de la confusion supplémentaire qu'apportera l'année 1700 : c'est en effet (à la différence de 1600 et de 2000) une de ces années rondes où le calendrier grégorien, contrairement au julien, supprime une année bissextile, si bien que

---

[25] Reyher Samuel, *Neu erfundenes Uhr-Werck, nach welchem das Sonnen-Jahr also abgemessen wird, dass vermittelst desselben der Calender in einen gewissen und der Natur gemässen Stand könnte gesetzet werden*, s.l. : s.n., 1697 ; Reyher Samuel, *Aller- und Unterthänigster Vorschlag, wie die bißhero gebräuchliche Calender also vereiniget werden können, dass, so lange die Welt nach Gottes Willen stehen wird, keine Unrichtigkeit, noch Verrückung der Feste in der Christl. Kirche, mehr zu befürchten*, Kiel : Joachim Reumann, 1699.

[26] Calvisius Sethus, *Elenchus Calendarii Gregoriani ; in quo errores, qui passimin anni quanti tate & epactis, quae festa mobilia viziosissime determinant, comittuntur, manifestè demonstrantur ; & duplex calendarii melioris & expeditioris formula proponitur*, Frankfurt a. d. Oder : Iohannis Eichhorn, 1613, p. Nn1 verso. Cet ouvrage est le premier à suggérer la solution finalement retenue en 1699.

[27] Une rapide chronologie des débats dans Friedrich Susanne, *Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700*, Berlin : Akademie Verlag, 2007, p. 211-214.

[28] Jakubowski-Tiessen Manfred, « Eine alte Welt und ein neuer Himmel. Zeitgenössische Reflexionen zur Jahrhundertwende 1700 », in Jakubowski-Tiessen Manfred, Lehmann Hartmut, Schilling Johannes, Staats Reinhart (dir.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 165-186.

le décalage devra passer de dix à onze jours[29]. Mais ce sont d'autres arguments qui dominent les débats, et ils sont axés sur le souci de la distinction entre catholiques et protestants.

Ainsi, la volonté de ne pas paraître concéder une défaite au camp catholique est omniprésente, et la décision du *corpus evangelicorum* en 1699 – notons que les princes protestants ont tenu à ce qu'il s'agisse d'une décision de leur propre chef, et non d'une législation d'Empire adoptée avec les catholiques – réaffirme haut et fort l'autonomie des princes en matière de calendrier, récuse toute idée d'adoption du calendrier grégorien, et maintient en particulier une disposition concrète par laquelle la coexistence des deux calendriers s'était inscrite en droit d'Empire comme une sorte de droit confessionnel : tout calendrier devra comporter deux colonnes, avant 1700 comme après, l'une étant consacrée au calendrier grégorien, l'autre au calendrier protestant, nommé « julien amélioré », et dont la spécificité reste ainsi entière. Commentant, dans sa relation du 29 septembre/9 octobre 1699 la décision prise, Metternich, envoyé de l'électeur de Brandebourg à la Diète de Ratisbonne, en précise l'arrière-plan :

> *« À cette occasion on a mis le plus grand soin à éviter que la dite résolution puisse de quelque façon que ce soit être interprétée comme une adoption pure et simple du calendrier grégorien […] on a enfin pris la précaution de se mettre d'accord sur le fait que les édits que doivent publier les territoires protestants à ce sujet contiendront expressément la précision qu'ils font cette ordonnance motu proprio et en vertu du pouvoir in sacris qui est du seul ressort des états d'Empire protestants. »*[30]

Jusqu'en 1776, en droit, les calendriers eurent donc deux colonnes, même si elles indiquaient désormais les mêmes dates pour les mêmes jours. La distinction confessionnelle ne disparaît pas avec l'alignement des computs.

[29] C'est ce qui explique le caractère précipité de la réforme, décidée en septembre 1699, appliquée dès février 1700, et non en octobre comme la réforme grégorienne de 1583 ou en septembre comme la réforme anglaise de 1752, deux périodes moins chargées en événements liturgiques. En 1700, les protestants sautèrent en réalité onze jours en enjambant leur 29 février que les catholiques, justement, n'avaient pas inscrit au calendrier de cette année.

[30] GStA PK, I. HA Rep. 10 Nr. 62b Fasz. 1.

Si nous revenons aux traités des astronomes protestants dans les années précédentes, nous notons également ce maintien de la distinction confessionnelle à côté de la promotion de l'argumentation scientifique. Pour être plus précis : c'est cette promotion du scientifique qui devient un argument confessionnel. Une partie importante de la spécificité protestante, portant sur la date de Pâques, j'y reviendrai, se fonde en particulier sur le refus des cycles complexes qui servaient jusque-là à fixer cette date. Ces cycles avaient pour but de concilier l'année solaire et l'année lunaire, dont la combinaison sert à déterminer Pâques. Nommés « nombres d'or » dans le calendrier julien, « épactes » dans le grégorien, les cycles étaient censés permettre au plus simple prêtre de savoir à l'avance quand allait tomber Pâques. Les savants protestants prônent au contraire l'observation astronomique directe, et plus particulièrement l'utilisation des éphémérides rodolphines, c'est-à-dire des observations et des calculs de Johannes Kepler[31]. En d'autres termes, ils se fondent sur des découvertes scientifiques qui ont eu lieu *après* l'instauration du calendrier grégorien, ce qui leur permet de dénoncer le caractère déjà dépassé de ce dernier – retournant ainsi le reproche qui avait été adressé aux princes luthériens en 1583, celui de refuser une réforme nécessaire et de demeurer ainsi dans les erreurs astronomiques du passé. Construisant, d'ouvrage en ouvrage, une tradition autoréférencée de science évangélique, les astronomes protestants sont ainsi parmi les premiers acteurs de cette évolution essentielle pour comprendre l'*Aufklärung* et son interprétation : l'identification entre supériorité savante et protestantisme[32].

Il n'y a donc pas lieu d'opposer confrontation confessionnelle et argumentation scientifique, mais bien de voir au contraire comment

[31] Publiées une première fois en 1617, puis en 1627 (« tables rodolphines »), les éphémérides de Kepler traduisent sa découverte des orbites elliptiques des planètes et satellites du système solaire et rendent donc compte avec une grande précision des mouvements apparents des corps célestes. Hamel Jürgen, « Astronomie und Astrologie im 17. Jahrhundert : Zur Wechselbeziehung zwischen Empirie, Weltanschauung und technischem Fortschritt », in Wendel Günter (dir.), *Naturwissenschaftliche Revolution im 17. Jahrhundert*, Berlin : Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1988, p. 76-92.

[32] Identification ensuite rétro-projetée, alors qu'elle n'a encore aucun caractère d'évidence, y compris dans le domaine de l'astronomie, au milieu du xvii[e] siècle. Voir Burkart Lucas, « Zwischen neuer Wissenschaft und katholischer Restauration. Athanasius Kircher in Rom (1633-1680) », in Von Greyerz Kaspar, Kaufmann Thomas, Siebenhüner Kim, Zaugg Roberto (dir.), *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*, Güterloh : Gütersloher Verlagshaus, 2010, p. 237-256.

la seconde peut, de manière détournée, prendre en charge la première. Un exemple frappant de cette ambiguïté est l'utilisation de plus en plus forte des décrets du Concile de Nicée de 325 dans ces ouvrages. Puisque le calendrier grégorien voulait ramener la date de Pâques dans le rapport qui existait, au temps de Nicée (qui fixa la manière de calculer Pâques), entre l'équinoxe réel et les phases de la lune, les premiers ouvrages protestants s'attachaient plutôt à minorer l'importance de ce concile, à en faire la première étape de la conquête par la papauté d'un pouvoir maléfique, voire à établir un funeste parallèle entre Nicée et Trente, comme le fait Plieninger :

> *« Donc si nous acceptons cette modification de l'année, alors nous prenons part aux réglementations et aux décrets, non seulement du Concile de Nicée, mais aussi de tous les Conciles qui l'ont suivi, et du dernier, le Concile de l'Antéchrist : le Concile de Trente. »*[33]

Puis tout changea. Nicée devint, sous la plume de nos astronomes, un dogme qu'il s'agissait de suivre strictement. C'est qu'ils s'étaient aperçus que le calendrier grégorien rapprochait le Pâques catholique de la Pâque des juifs et même les faisait parfois se chevaucher au moins pour quelques heures. Cela, Nicée l'interdisait, et le calendrier julien, par son décalage avec l'année solaire, ne risquait plus de le faire – il lui arrivait souvent en revanche de placer Pâques lors de la deuxième lunaison après l'équinoxe réel, mais tous se mirent à expliquer que c'était un péché beaucoup moins grave. Nicée devint ainsi la base sur laquelle s'organisa la démonstration rigoureusement astronomique des traités protestants et qui leur permit de dénoncer unanimement les tares du calendrier grégorien et la supériorité scientifique de la solution que, de leur côté, ils proposaient. Ellrod, en particulier, ayant promu la coïncidence avec la Pâque juive au rang de crime majeur – l'erreur de lunaison étant en revanche rétrogradée vers les péchés véniels –, démontre, tableau statistique à l'appui, que

---

[33] Plieninger Lambert, *Kurtz Bedencken von der Emendation deß Jars, durch Babst Gregorium den XIII. fürgenomen* […], Straßburg : Josias Rihel, 1583, p. 27. Osiander Lucas, *Bedencken, Ob der newe Päpstische Kalender ein Notturfft bey der Christenheit seie* […], Tübingen : Georg Gruppenbach, 1583, ajoute p. 15 « *c'est pourquoi le Pape Grégoire se cache, lui et son calendrier fauteur de troubles, derrière la feuille de vigne du Concile de Nicée, ainsi qu'un voleur se cache derrière une échelle* ».

le calendrier grégorien encourt vingt-sept fois les foudres de l'Église entre 1583 et 1800 et le calendrier julien pas une seule fois[34].

Un troisième élément en effet vient relativiser la disparition de la frontière confessionnelle des calendriers : il s'agit du mode de fixation de la date de Pâques. Le Pâques grégorien obéissait, on l'a vu, aux cycles des épactes. Celui du calendrier julien amélioré repose sur l'observation astronomique directe, c'est-à-dire sur les éphémérides de Kepler vérifiées par les savants du monde protestant. La différence était bien virtuelle, puisque après 1700 elle n'eut aucun effet concret pendant un quart de siècle. Mais elle suffit à fonder en droit le maintien de la distinction, des deux colonnes, et à fonder en controverse l'affirmation qu'aucune concession n'avait été faite aux catholiques[35]. Lorsque, pour la première fois, les deux confessions fêtèrent à nouveau Pâques à deux dates différentes, en 1724, on assista donc à une nouvelle flambée de libelles, de traités, mais aussi de querelles juridiques, qui permirent aux protestants d'affirmer haut et fort que la frontière confessionnelle, en ce domaine, n'avait jamais disparu. Le même processus – moins virulent toutefois – se reproduisit en 1744, lorsqu'à nouveau les Pâques divergèrent. Ce n'est qu'en 1776 que la distinction des calendriers fut officiellement supprimée, au nom de la commodité du commerce mais aussi, cette fois explicitement, et non sans réticences et méfiance, au nom des « temps éclairés » qui condamnaient les distinctions obsolètes[36].

---

[34] Ellrod Jakob, *Gründliche und offenbarliche Calender-Schau* […], Hof : Gottfried Mintzeln, 1663, p. 35-36.

[35] Schurzfleisch Heinrich Leonard, *Annus Romanorum iulianus, Libro Commentario illustratus, cum Rationibus et Tabulis compluribus, ad praesentem statum seculumque accomodatis* […], Wittenberg : Christian Schroedter, 1704, p. 121, fait même rétrospectivement du Concile de Nicée et du problème de la Pâque juive la raison principale du refus du calendrier grégorien par les princes protestants en 1583 : « *Ce fut la cause et la raison pour lesquelles les protestants s'abstinrent d'adopter le nouveau style, car ils avaient prévu que, selon cette raison qu'ils avaient pressentie, il adviendrait qu'au grand scandale de l'Eglise la fête de Pâques serait célébrée en même temps que les Juifs* ». L'argument de Nicée subit toutefois par la suite dans les traités astronomiques protestants une répudiation aussi brutale que fut inattendue sa promotion précédente. En effet, le calcul du calendrier « julien réformé » fait désormais se chevaucher la fête de Pâques chrétienne et la Pâque juive plus souvent que ne le fait le calendrier grégorien. C'est en particulier le cas en 1724, lorsque catholiques et protestants fêtèrent à nouveau Pâques séparément. Voir par exemple Zumbach von Koesfeld Lothar, *Gründlicher und umständlicher Bericht, von dem Ursprung, Beschaffenheit und Ursach derer Streitigkeiten uber die Wahre Zeit des Oster-Fests*, Cassel : Johann Bertram Cramer, 1723.

[36] GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 11.

La frontière déplacée

En 1700, les calendriers se rapprochent, jusqu'à coïncider. Mais ils ne se confondent pas[37]. Le calendrier grégorien et le calendrier « julien amélioré » sont réputés être totalement distincts, et plusieurs textes protestants parus à propos de Pâques 1724 prendront soin de dire que les deux calendriers n'indiquent les mêmes dates, aux mêmes jours, que « par accident ». Sous cet angle, le rapprochement de 1700 ne marque pas un renversement dans l'histoire des distinctions confessionnelles – une histoire qui de toute façon est bien plus complexe par l'infinie diversité de ses objets et de ses échelles. 1700 n'est pas 1776 – et même vers 1776, comme le montre l'étude des réactions de la population aux réformes « éclairées » des différentes confessions, les indices d'un approfondissement des identités confessionnelles ne manquent pas[38].

L'événement de 1700 révèle donc davantage les déplacements du confessionnel que sa disparition. Certes, du côté catholique[39] comme du côté de l'orthodoxie luthérienne[40], il illustre le reflux d'une vision eschatologique qui avait dominé les débats sur le calendrier

[37] La réforme de 1699 est adoptée par le royaume du Danemark ainsi que par les plus importants des cantons suisses protestants. Le calendrier julien est en revanche conservé – en ayant désormais onze jours de décalage avec le calendrier grégorien – dans certaines régions protestantes de Suisse ainsi qu'en Suède et au Royaume-Uni, où la conjoncture politique empêcha alors l'adoption du comput « papiste ». L'adoption du nouveau style se fit en Suède en 1753, au Royaume-Uni en 1752. Voir Poole Robert, « "Give us our eleven days !" : Calendar reform in eighteenth-century England », *Past and Present*, n° 149, 1995, p. 95-139. Les Églises orthodoxes observent encore le calendrier julien, dont le calendrier grégorien, en ayant supprimé les années bissextiles 1800 et 1900, est désormais éloigné de treize jours.

[38] Voir par exemple Hersche Peter, « "Lutherisch werden" – Rekonfessionalisierung als paradoxe Folge aufgeklärter Religionspolitik », in Ammerer Gerhard, Haas Hanns (dir.), *Ambivalenzen der Aufklärung. Festschrift für E. Wangermann*, Wien et München : Verlag für Geschichte und Politik & Oldenbourg, 1997, p. 155-168 ; Holzem Andreas, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800*, Paderborn : Schöningh, 2000, en particulier p. 467-470 ; Duhamelle Christophe, *La frontière au village…*, *op. cit.*

[39] Holzem Andreas, « Zeit – Zeitenwende – Endzeit ? Anfangsbeobachtungen zum deutschen katholischen Schrifttum um 1700 », in Jakubowski-Tiessen Manfred, Lehmann Hartmut, Schilling Johannes, Staats Reinhart (dir.), *Jahrhundertwenden…*, *op. cit.*, p. 213-232.

[40] Jakubowski-Tiessen Manfred, « Eine alte Welt… », *loc. cit.* ; Trepp Anne-Charlott, « Wissenschaft und Religion im Luthertum zur Mitte des 17. Jahrhunderts : Das „Glück der eigenen Zeit" als Forschungsstimulans », in Von Greyerz Kaspar, Kaufmann Thomas, Siebenhüner Kim, Zaugg Roberto (dir.), *Religion und Naturwissenschaften…*, *op. cit.*, p. 276-305.

à la fin du XVI[e] siècle ; la réforme grégorienne n'est plus jamais présentée comme une ruse de l'Antéchrist. Toutefois, même en se concentrant sur un corpus documentaire émanant des élites savantes, cet événement et les débats qui le précèdent incitent à aborder de manière nuancée les rapports entre promotion de la raison scientifique et affaiblissement du confessionnel. L'une est au contraire en partie la continuation de l'autre – comme on le voit également, beaucoup plus tard, dans le développement d'une physiognomonie et d'une anthropologie protestantes éclairées qui approfondissent en fait les représentations confessionnelles en les mettant au fondement d'une science de l'homme[41].

La frontière confessionnelle ne disparaît pas ; elle ne cesse de se déplacer.

---

[41] Frey Manuel, « Toleranz und Selektion. Konfessionelle Signaturen zwischen 1770 und 1830 », in Blaschke Olaf (dir.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 : ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 113-153.

DEUXIÈME PARTIE :

LA COEXISTENCE VÉCUE

Dans la couronne d'épines… : communautés et individus à Cologne (v. 1550-v. 1615)

Mathilde Monge

Résumé

Malgré la clandestinité, les nombreuses communautés religieuses clandestines et les groupes « de l'ancienne religion chrétienne » coexistent de manière comparable aux lieux où la coexistence est régulée par l'autorité politique. Beaucoup d'individus opposent une « résistance passive » aux volontés de cloisonnement des autorités religieuses ou utilisent ces cloisonnements à leur profit. Les « protestants » sont ainsi expulsés de la sphère politique, mais leur persistance au XVIIe siècle dans une ville qui ne veut plus d'eux est bien le résultat de l'intégration des diverses communautés qui s'est faite au XVIe siècle.

Au XVIe siècle et au début du XVIIe siècle, dans la ville libre d'Empire de Cologne, cohabitaient des éléments religieux les plus divers sous le couvert de la fidélité civique à la religion « telle qu'elle était anciennement en usage à Cologne »[1]. L'expérience de la différence religieuse était

[1] Sur Cologne et ses positions confessionnelles, voir Chaix Gérald, « Von der Christlichkeit zur Katholizität. Köln zwischen Traditionen und Modernität (1500-1648) », in Vierhaus Rudolf (éd.), *Frühe Neuzeit - Frühe Moderne ? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 233-244 ; Chaix Gérald, « De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVIe siècle », Thèse d'État dirigée par M. Bernard Vogler, Université de Strasbourg, 1994. Pour une synthèse, voir Bosbach Franz, « Köln, Erzstift und Freie Reichstadt », in Schindling Anton, Ziegler Walter, *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Land und Konfession 1500-1650, Bd. 3 Der Nordwesten*, Münster : Aschendorff, 1991, p. 58-84.

quotidienne et ne se limitait pas à des individus ; elle impliquait des institutions concurrentes qui se sont pour la plupart formées après la Paix d'Augsbourg (1555), donc dans l'illégalité[2]. Or, c'est au moment où la cité chrétienne doit « gérer » cette diversité qu'elle s'est bon gré mal gré convertie au catholicisme tridentin dans la seconde moitié du XVIe siècle[3]. C'est dans un lieu clos, étroit – le territoire politique de Cologne coïncidait presque parfaitement avec l'espace urbain – que se déroule la redéfinition de la société urbaine ; cette redéfinition aboutira à un choix au sein des options ouvertes et au basculement dans le « camp » catholique au début du XVIIe siècle. De nouvelles normes sont constamment adoptées, le Concile de Trente, l'arrivée des jésuites, puis du nonce, scandant les grandes étapes de l'adoption du catholicisme romain par la société politique, forçant les Colonais qui veulent rester dans la norme à changer. Les autres pratiques et croyances, qu'elles remontent au Moyen Âge ou qu'elles aient été instaurées par Luther ou Calvin, sont déclarées non conformes et aboutissent, sous l'influence d'éléments endogènes (les volontés de rénovation spirituelle des anciennes familles) et exogènes (l'arrivée massive de migrants et des « idées nouvelles »), à la formation de plusieurs groupes confessionnels distincts au sein même du corps social et politique.

Or les institutions locales que nous étudierons ici – le magistrat, les consistoires, les autorités des différents groupes clandestins qui ont le pouvoir d'exclure ou d'admettre des membres – définissent des territoires sociaux, par des pratiques de démarcation qui incluent dans un groupe certains individus et en excluent les autres. Les individus quant à eux peuvent très bien être fidèles à une « religion » tout en interagissant avec des membres d'une autre religion, au niveau familial, amical, économique, en fonction de leurs intérêts, et souvent au déplaisir de l'autorité qui les encadre[4]. Nous voudrions montrer

---

2 Nous traiterons ici du « magistrat », à savoir le Conseil des Six, qui dirigeait en réalité Cologne, et des consistoires des Églises réformées, en particulier l'Église réformée allemande. En effet, l'édition des procès-verbaux de l'Église réformée néerlandaise est presque introuvable, et ceux de la communauté wallone ne sont pas édités avant 1602.

3 Chaix Gérald, « Von der Christlichkeit… », *loc. cit.*, p. 233-244.

4 Le terme de religion est ici employé dans son sens « historique » que l'on trouve dans les documents colonais d'époque. Une religion est un groupe d'individus se reconnaissant de la même foi. Ainsi, des individus se disent ou sont dits appartenir à la religion catholique, à la religion calviniste, à la religion d'Augsbourg ou luthérienne, et même à « la religion anabaptiste ». Il est à différencier de « confession », qui a un sens juridique fondé dans la Paix d'Augsbourg.

que cette apparente indifférence – difficile à mesurer du fait de l'état des sources – permet d'entrevoir une pluralité de systèmes de valeurs, mobilisés en fonction du rôle que l'individu ou l'institution endosse au moment de la production de la source[5]. Cette pluralité se conjugue aux contextes sociaux, économiques ou politiques, pour expliquer les basculements dans l'attitude que l'on adopte vis-à-vis de l'autre.

Huit Églises pour une ville

Malgré l'interdiction de toute pratique religieuse hors du cadre prévu par l'Église « traditionnelle », plusieurs Églises concurrentes existaient sur un territoire très restreint[6]. On y comptait au moins huit « Églises » différentes à la fin du xvi^e siècle, et 5 à 10 % de la population était protestante. Il faut y ajouter les anabaptistes, délicats à dénombrer, ainsi que divers dissidents qui refusaient de s'inscrire dans une quelconque religion[7]. Les « déviants » religieux n'étaient pas cantonnés à des quartiers particuliers, et pour la majorité étaient parfaitement intégrés dans le tissu social. Par ailleurs, les mesures prises par le magistrat pour écarter les non-catholiques étaient rarement ou mal appliquées.

Les tenants de la « religion traditionnelle » dominaient la ville de Cologne, en nombre et du fait de la structure politique et religieuse de la ville[8]. Mais dès 1561 au moins, des communautés protestantes sont avérées. J'utilise le terme de communauté pour celui de *Gemeinde*,

---

5 Voir Lahire Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action,* Paris : Armand Colin, 2001, et Smyrnelis Marie-Carmen, *Une société hors de soi : identités et relations sociales à Smyrne aux xviii^e et xix^e siècles*, Paris : Peeters, 2005. »

6 Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze im frühneuzeitlichen Köln. Das Zusammenleben von Reformierten und Katholiken zwischen Anpassung und Abgrenzung », *Geschichte in Köln* n° 53, 2006, p. 35-63 ; Bergerhausen Hans-Wolfgang, *Köln in einem eisernen Zeitalter, 1610-1686*, Cologne : Greven, 2010, p. 202-210 ; Groten Manfred, « Evangelische in Köln im Jahre 1545 », *Mitteilungen der evangelischen Kirchengeschichte Rheinlands* n° 35, 1986, p. 19-23 ; Schmitz Ursula, *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599 - 1794, 4. Teil, Register*, Cologne : Rheinland Verlag, 1990, p. 11-15 ; Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse : Presbyterial-Protokolle der heimlichen kölnischen Gemeinde, 1572-1596*, Bonn : Hanstein, 1905.

7 Stiasny Hans, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichstadt Köln, 1529 bis 1618*, Münster : Aschendorff, 1962.

8 Scribner Robert W., « Why was there no Reformation in Cologne ? », *Bulletin of the Institute of Historical Research* n° 49, 1976, p. 217-241 ; Groten Manfred, « Die nächste Generation : Scribners Thesen aus heutiger Sicht », in Mölich Georg, Schwerhoff Gerd (Hrsg.), *Köln als Kommunikationszentrum : Studien zur frühneuzeitlichen Stadtgeschichte*, Cologne : DuMont, 2000, p. 110-114.

terme qui signifie aussi « paroisse » et qui est employé pour désigner les Églises locales protestantes[9]. La première Église protestante s'est formée autour de réformés francophones et de Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais[10]. Dès 1571, il y en a au moins trois, distinguées en fonction de la langue qui y était pratiquée : la communauté haute-allemande (*hochdeutsch*), la communauté néerlandophone, et la communauté francophone (les « wallons »). À partir de 1602, ils officialisèrent une politique souvent menée en commun par une assemblée trimestrielle, dite « des Trois Églises ». Nous ne comptons pas ici la communauté des bateliers du Rhin, qui était établie hors les murs. Ceux qui se réclamaient de la Confession d'Augsbourg étaient beaucoup moins nombreux (environ deux cents personnes à la fin du xvi[e] siècle)[11]. Les consistoires étaient les garants de la discipline et répartissaient la responsabilité des fidèles et des catéchumènes entre les Anciens (*Eltisten*). Ils assuraient les rituels de la vie et de la mort, en particulier baptêmes et mariages. La tenue de registres rigoureux institutionnalisait le consistoire et l'Église qu'il représentait[12].

Ce n'est pas le cas d'autres groupes religieux, en particulier ceux qui étaient qualifiés d'anabaptistes. Ceux qui croyaient à la validité d'un baptême survenant après la conversion ne durent jamais excéder la centaine, mais ils furent constamment présents, de 1534 à 1620 au moins. Leurs « Églises » n'ont pas laissé de trace d'institutionnalisation, à part des témoignages indirects, mais plusieurs ont existé pendant plus de dix ans durant la période considérée. « *Ceux d'Ameldunck* » sont attestés en 1569, 1588 et 1591[13]. On trouvait également des « Mennistes », un groupe dit « ceux du Haut-Pays » (*Oberlander*) et « *ceux du Bas-Pays* »

---

9 Denis Philippe, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris : Les Belles Lettres, 1984, p. 422.

10 Denis Philippe, *Les Églises d'étrangers…*, *op. cit.*, p. 147-160.

11 Löhr Rudolf, *Protokolle der Lutherischen Gemeinde in Köln von 1661-1765*, Bonn, Rheinland-Verlag/Rudolf Habelt Verlag, 1972, p. VI-VIII.

12 Löhr Rudolf, *Protokolle der Lutherischen…*, *op. cit.* ; Löhr Rudolf, Van Dooren Jan Pieter, *Protokolle der Niederländisch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1651-1803*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1971 ; Janssen H.Q., van Toorenenbergen J.J., *Handelingen van den kerderaad der Nederlandsche Gemeente*, Utrecht : Kemink & zoon, 1881 ; Löhr Rudolf *Protokolle der Wallonischen Gemeinde in Köln von 1600-1776*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1975 ; et Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit*.

13 Historisches Archiv der Stadt Köln (désormais HAStK), 30 G 225, fol. 93v-94r ; de Hoop Scheffer J.G., *Catalogus van de Bibliotheek der vereenigde doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Tweete Deel, Amsterdam* : Roeloffzen & Hübner, 1888, p. 84, lettre du 24 octobre 1569.

(*Niederlander*)[14]. Mais rien n'interdit de penser que les individus interrogés, en réponse aux questions – standardisées – des magistrats, et face aux attentes de ceux-ci, donnaient une qualification d'Église structurée à des groupes qui l'étaient beaucoup moins[15].

Ainsi, la situation particulière de la ville amène à considérer une expérience de la différence religieuse qui oscille entre la création de « déviants » et la coexistence. Et c'est précisément parce qu'à Cologne il n'y a pas de régulation juridique de la coexistence que cette dernière se fait en partie sur le mode de la déviance[16]. Au sens que lui donne Howard Becker, il s'agit du « *produit d'une transaction effectuée entre un groupe social et un individu, qui aux yeux du groupe, a transgressé une norme* »[17]. Le « déviant » est ainsi entendu comme l'individu ou le groupe dont le groupe dominant décide qu'il a contrevenu à une norme, au terme d'un processus qu'il convient de situer, dont plusieurs acteurs aux « pouvoirs » différenciés sont partie prenante, et qui détermine quand et comment la différence religieuse est perçue comme intolérable, ou au contraire quand et comment elle n'est pas interprétée comme facteur de déviance.

Tracer la frontière

Les autorités de chacune de ces communautés, ainsi que le magistrat, s'efforçaient de gérer cette coexistence au mieux de leurs intérêts. Pour cela, tous traçaient des frontières dans les domaines où ils le pouvaient, avec un succès tout relatif, qui peuvent être considérées comme des

---

14 HAStK, 30 G 225, fol. 93v-94r. Ce sont des mennonites, sectateurs de Menno Simons (1496-1561).

15 Sur l'interprétation des interrogatoires à Cologne, voir Schwerhoff Gerd, *Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*, Bonn : Bouvier Verlag, 1991, p. 105.

16 Chaix Gérald, « La frontière introuvable : pratiques religieuses et identités confessionnelles dans l›espace bas-rhénan », in Sauzet Robert (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du xv^e^ au xvii^e^ siècle*, Paris : Vrin, 1992, p. 177-183 ; Luria Keith P., *Sacred Boundaries : Religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington : The Catholic University of America Press, 2005 ; et François Étienne, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsbourg, 1648-1806*, Paris : Albin-Michel, 1993.

17 Becker Howard S., *Outsiders,* Étude*s de sociologie de la déviance*, Paris : Métailé, 1985 (1re édition 1963), p. 33. Voir également Scribner Robert W., « Wie wird man Aussenseiter ? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland », in Fischer Norbert, Kobelt-Groch Marion, *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrit für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leyde : Brill, p. 21-46.

constructions mentales, visibles ou non, et qui se manifestent de manière différenciée selon les scènes sociales : les relations familiales, d'affaires, le jeu politique local ou international, le partage (et son corollaire, l'exclusion) des espaces communs – territoire, cimetière, église[18].

Les tenants de la religion traditionnelle avaient l'avantage : ils tenaient les instances politiques de la ville – même si certains des membres du conseil étaient calvinistes ou luthériens[19]. La définition de normes qui devaient régler la coexistence en excluant les « déviants » de certains domaines de la vie publique s'est faite progressivement. Surtout, la chronologie différait grandement selon le domaine considéré. Dans les prisons, la sélection des déviances en matière religieuse, qui aboutissait à définir l'hétérodoxe comme un délinquant, évolue au long du XVI^e siècle. Dans les années 1520, c'étaient les gestes blasphématoires qui faisaient le délinquant religieux ; puis « la dénégation baptismale et eucharistique » dans les années 1530 et 1550 et enfin « la marginalité liturgique et dogmatique » au milieu du siècle[20]. À partir des années 1560, les non-catholiques furent relégués hors des murs pour leur dernier repos, probablement sous l'influence des jésuites[21]. Depuis longtemps l'inhumation d'individus non chrétiens ne pouvait se faire en terre « consacrée », mais cette discrimination s'étendit à tous ceux qui mouraient en refusant le viatique dispensé par l'Église catholique. En conséquence, les trois communautés réformées firent l'acquisition en 1576 d'un terrain à Weyertal, conjointement avec les anabaptistes et les luthériens, qu'ils géraient ensemble[22]. Des individus aussi éminents que Gerhardt Honthum, *Gewaltmeister* au moment de sa mort, ou Wilhelm von

---

18 Luria Keith P., *Sacred Boundaries…*, *op. cit.*

19 C'est le cas de Gerhard Honthum, *Gewaltrichter* (donc chargé de faire appliquer la politique répressive de la ville), voir Chaix Gérald, « Cité chrétienne… », *loc. cit.*, p. 537, et Herborn Wolfgang, « Die Protestanten in Schilderung und Urteil des Kölner Chronisten Hermann von Weinsberg (1518-1598) », in Ehrbrecht Wilfried, Schilling Heinz (Hrsg.), *Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit*, Cologne : Böhlau, 1983, p. 136-153.

20 Chaix Gérald, « Cité chrétienne… », *loc. cit.*, p. 547 et 537.

21 Chaix Gérald, « Cité chrétienne… », *loc. cit.*, p. 680-681.

22 Löhr Rudolf, *Wallonische Gemeinde…*, *op. cit.*, p. 15, 25 février 1576 : « *En ce qui concerne le terrain que l'on a acheté pour agrandir le cimetière, lorsque l'on saura ce que les anabaptistes et les martinistes veulent faire à ce sujet (*sic*) nous sommes prêts à prendre en charge la moitié des coûts restants avec les néerlandais* ». Voir aussi Schmitz Ursula, *Protokolle…*, *op. cit.*, p. 15-17.

Stummel, « *membre d'une ancienne famille* (Geschlecht*) de Cologne qui figure dans les Chroniques de Cologne* », y furent enterrés en grande pompe au début des années 1580[23].

L'exclusion de la communauté politique survint ensuite. En 1563, le magistrat décida que l'élection au Conseil était subordonnée à la bonne catholicité du candidat. Il exigea un serment qui comportait une profession de foi catholique. Mais c'est seulement dix-sept ans plus tard que ce système prit effet. Lorsque les réfugiés des Pays-Bas affluèrent à partir de 1567, les autorités urbaines y virent l'occasion de réveiller une industrie textile en difficulté et accueillirent les nouveaux venus sans trop regarder leur origine ou leur orientation confessionnelle[24]. Par ailleurs, le nombre de luthériens et de réformés au Conseil freinait son application : deux des corporations politiques (*Gaffel*) sur lesquelles reposait la représentation politique étaient peuplées de protestants notoires. Elles n'en avaient pas l'exclusive : presque la moitié des *Gaffel* avaient envoyé une fois au moins un protestant pour les représenter au Conseil des Quarante-Quatre[25]. En effet, les luthériens et les réformés se concevaient comme chrétiens, satisfaisant ainsi à la condition *sine qua non* à l'appartenance au corps politique de la cité, et cet avis semblait partagé. Or le magistrat était soucieux, avant tout, de préserver la paix publique. C'est seulement en 1578-1579, après une « campagne de criminalisation » menée vis-à-vis des protestants, qu'il refusa l'entrée au Conseil d'un représentant de la *Gaffel* Himmelreich, *causa religionis*, pour cause de religion[26]. Il appliquait pour la première fois l'étiquette de « déviant » dans ce cadre. Par la suite, la plupart des corporations ne présentèrent plus de protestants, ayant intégré cette différenciation. Une frontière était créée.

---

23 Herborn Wolfgang, « Die Protestanten… », *loc. cit.*, p. 143 ; *Die autobiographischen Aufzeichnungen Hermann Weinsbergs, Digitale Gesamtausgabe*, Bonn, Abteilung für Rheinische Landesgeschichte, 2003, URL : http://www.weinsberg.uni-bonn.de/ [consulté le 10 mars 2011] (Buch Weinsberg), Liber Senectutis, fol. 470r-471v (27 septembre 1584).

24 Bergerhausen Hans-Wolfgang, *Die Stadt Köln und die Reichsversammlungen im konfessionellen Zeitalter. Ein Beitrag zur korporativen reichsständischen Politik 1555-1616*, Cologne : Kölnischer Geschichtsverein, 1990, p. 150-151.

25 Herborn Wolfgang, « Die Protestanten… », *loc. cit.*, p. 144. Le Conseil des Quarante-Quatre était composé de deux représentants élus de chacune des vingt-deux *Gaffeln*.

26 Schwerhoff Gert, *Köln im Kreuzverhör…*, *op. cit.*, p. 242 et suivantes ; Herborn Wolfgang, « Die Protestanten… », *loc. cit.*, p. 144.

La dernière étape de l'exclusion des non-catholiques du corps politique fut le retrait du droit de bourgeoisie, en 1615. L'événement qui permit l'exclusion – par ailleurs réclamée par une bonne partie des *Gaffeln* depuis quelques années – fut la construction d'un temple dans la ville de Mülheim, de l'autre côté du Rhin[27]. Les princes possédants avaient accordé une franchise de dix ans qui incluait la liberté de culte pour les « religions » catholiques, réformées et luthériennes, pour favoriser le commerce, et avaient commencé des travaux de fortification du port – contre lesquels Cologne avait protesté auprès de la Diète[28]. Les protestants de Cologne s'y rendaient le dimanche en grand nombre pour écouter le culte, ce qui occasionnait de multiples dérangements : il fallait fermer les portes jusqu'à midi, et la liberté de circulation de tous les Colonais s'en trouvait entravée. Mülheim était donc ressenti comme une menace pour la stabilité économique, militaire, sociale et religieuse de la ville. Après de nombreuses procédures contre les possédants, les chantiers de fortification et celui du temple furent détruits. L'exclusion des non-catholiques de la bourgeoisie (y compris ceux qui en faisaient déjà partie) survint peu après. Le magistrat imposa au même moment l'infériorité des protestants dans le domaine de représentation des individus dans la sphère publique. Vers 1615, il instaura une législation somptuaire spécifique aux protestants, qui limitait à douze couples tout cortège funèbre. C'était une rupture, puisqu'en 1592 la limite était de dix couples, « *de quelque sexe, Etat, Nation ou Religion qu'il soit* »[29].

[27] DEETERS Joachim, « Das Bürgerrecht der Reichsstadt Köln seit 1396 », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* n° 104, 1987, p. 1-83 ; DEETERS Joachim, « Der „Bau zu Mülheim“ und der Ausschlus der Kölner Protestanten aus der Gemeinschaft der Bürger », *Rheinische Vierteljahrs-Blätter* n° 69, 2005, p. 192-211 ; BERGERHAUSEN Hans-Wolfgang, *Köln in einem eisernen…*, *op. cit.*, p. 25-41. Le renforcement de l'idée d'une société confessionnalisée à Cologne dut également beaucoup à l'influence de Ferdinand de Bavière, coadjuteur de l'archevêque de Cologne depuis 1595 (CHAIX Gérald, « Von der Christlichkeit… », *loc. cit.*, p. 242 ; et MOLITOR Hansgeorg, *Geschichte des Erzbistums Köln, Dritter Band : Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1515-1688*, Cologne : Bachem, 2008, p. 238-253) et aux pressions du pape, de l'Empereur et des États d'Empire catholiques (BERGERHAUSEN Hans-Wolfgang, *Die Stadt Köln…*, *op. cit.*, p. 150-203.

[28] Les princes possédants étaient les héritiers, protestants, du dernier duc de Clèves, catholique, Johann Wilhelm, mort en 1609 sans descendance. Le comte de Palatinat-Neubourg et l'électeur de Brandebourg se disputèrent l'héritage dans un conflit qui préluda à la guerre de Trente Ans (1609-1614).

[29] Cité par LANGER Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*, p. 46.

Toutefois, on peut penser que de telles réglementations étaient le résultat d'un compromis. En effet, si l'infériorité des protestants était symboliquement soulignée, ils n'étaient pas voués à l'infamie par l'absence de toute pompe funèbre.

De son côté, le consistoire réglementait la coexistence des catholiques et des protestants. Il tenta de faire de la procession de la Fête-Dieu (*Gottestracht*) une frontière confessionnelle. C'est autour de cet événement que se renouvelait chaque année la cohésion du corps social colonais. Il s'agissait d'un événement majeur, mais le consistoire interdisait expressément d'y prendre part[30]. Cette interdiction pouvait avoir deux buts. Elle cherchait à détacher les réformés, qui souvent s'étaient convertis, des « mauvaises pratiques » de l'ancienne Église. Mais elle visait peut-être aussi à préserver la paix en limitant la transgression et en évitant les épisodes « iconoclastes » à l'égard des « idoles », qui pouvaient aller du refus de se découvrir à l'insulte au Saint-Sacrement. Ces transgressions étaient relativement fréquentes au début du siècle, mais on en trouve encore en 1609 : le valet de Junkher Siegen se rendit ainsi coupable de blasphème, déclarant à qui voulait l'entendre qu'il refuserait de porter les cierges lors de la procession du Saint-Sacrement[31]. Ainsi, d'un même mouvement, le consistoire favorisait la coexistence (en évitant les conflits) et renforçait la cohésion de son propre groupe, créant une frontière qui était l'interdiction de la participation à un événement.

À l'inverse, le baptême était un objet de dispute entre les institutions. Chacune des autorités religieuses en place cherchait à imposer aux fidèles le baptême au sein de sa propre institution. Côté catholique, la conformité du baptême de la progéniture des habitants était devenue un moyen de contrôler leur conformité confessionnelle : on instaura au milieu du siècle l'obligation pour les habitants de faire baptiser leurs enfants très tôt et dans leur paroisse de résidence (ce qui en soi n'était pas particulier à la ville rhénane). Les magistrats responsables de l'exécutif (*Gewaltmeister*) étaient en charge de la faire respecter, sous peine d'amende[32]. Ils furent chargés de diligenter des enquêtes

30 Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*, p. 43-46.

31 HAStK 30 G 238 fol. 131r-v.

32 La même obligation valait pour la célébration du mariage (Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*, p. 41).

régulières auprès du clergé paroissial et des voisins, qui se firent très régulières à partir de 1568[33]. Elles avaient pour but de repérer ceux qui n'avaient jamais fait baptiser leurs enfants et ceux qui les avaient fait baptiser hors de la ville ou dans les communautés protestantes locales[34]. Le consistoire de l'Église haut-allemande menait la même politique, et ne pas faire baptiser ses enfants par le ministre de la parole était passible d'excommunication. De nombreux membres de l'Église ont ainsi été rappelés à l'ordre, qu'ils aient fait baptiser leurs enfants chez les « papistes » ou qu'ils aient tardé à présenter le nouveau-né[35].

Le contrôle exercé par les anabaptistes de Cologne sur les membres de leurs Églises quant au baptême est plus difficile à cerner, en l'absence de documentation écrite. Un de leurs traits communs est qu'ils considèrent que le baptême des enfants ne sert à rien. Beaucoup le décrivent cependant comme une « *abomination* » (*Greuel*), une parodie du baptême du Christ en forme de « bain d'enfant », un blasphème, alors que, pour d'autres, faire baptiser le nouveau-né apparaissait comme un moindre mal[36]. Ne pas faire baptiser son enfant était ainsi une marque d'appartenance et d'obéissance aux yeux de ceux qui œuvraient à la construction d'Églises chrétiennes. Mais cela rendait le contrevenant fortement suspect de non-conformité avec la

---

33 Cette date coïncide avec l'arrivée massive de réfugiés des Pays-Bas suite à la « révolte des Gueux ». Le Conseil eut d'abord à ce propos une position pragmatique, y voyant une occasion de relancer le commerce, puis, sous la pression des États d'Empire et du duc d'Albe, se mit à contrôler la conformité religieuse et politique des immigrants (Bergerhausen Hans-Wolfgang, *Die Stadt Köln…*, *op. cit.*, p. 150-151). Par ailleurs, en 1567, Pie V avait adressé une lettre au Conseil lui demandant de prendre des mesures contre les hérétiques qui se glissaient dans la ville (bref du 13 décembre 1567, cité par Hansen Joseph, *Rheinische Akten zur Geschichte der Jesuitenordens 1542-1582*, Bonn : Behrendt, 1896, p. 561).

34 Dominicus Petitpas, ancien bourgeois d'Anvers immigré en 1565, ayant offert tous les signes d'intégration à la communauté politique par la prestation de serment à une *Gaffel* et l'achat de lettres de bourgeoisie, avait fait baptiser ses enfants à Wesel et Duisbourg, ce qui le rendit suspect en 1567. Il faisait partie de la communauté réformée, mais ne put jamais choisir entre les Haut-Allemands et les Néerlandais, ce qui faisait de lui un « déviant » pour trois communautés au moins. HAStK 45 n° 33 fol. 16r (17 janvier 1567), n° 27 p. 21-22, Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 172, 182, 188, entre autres.

35 Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*, p. 51.

36 Hans Peter Jecker a montré que dans la région de Bâle, il n'était pas rare que les Frères suisses fassent baptiser leurs nourrissons par le ministre, pratiquant ainsi une forme de nicodémisme. Une petite cérémonie dont ils ne voyaient pas l'intérêt valait bien quelques décennies de tranquillité (Jecker Hans-Peter, *Ketzer, Rebellen, Heilige* : *das Basler Täufertum von 1580-1700*, Liestal : Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998).

confession dominante. En milieu hostile, où l'anabaptisme n'était pas toléré, le choix était cornélien. Ainsi Matthias Servaes, dans une lettre écrite à sa communauté de Cologne (1565), utilise comme cas pratique l'exemple d'un couple mixte, où l'homme, qui est « chrétien » (comprendre « anabaptiste »), est confronté à ce dilemme. Son choix revient à opter pour l'hostilité de ses voisins et amis, la perte de ses biens, ou alors entrer en conflit avec « *le Christ et avec son peuple* ». Pour Servaes, c'est à Dieu, qui « *voit dans les cœurs […] et jugera des œuvres de chacun* », de décider de la sanction à prendre contre l'homme[37]. L'étiquetage comme « déviant » et l'exclusion se fait dans l'au-delà. Cette option était partagée par une partie seulement des « anabaptistes ». D'autres considéraient qu'il était du devoir des autorités religieuses terrestres d'écarter la brebis galeuse du troupeau, afin d'éviter la contamination[38].

Les institutions locales, aussi bien temporelles – le magistrat – que religieuses et sociales – les consistoires et prédicants – s'aménagent donc progressivement des espaces sociaux, à défaut de pouvoir se réserver un territoire physique, dans lequel elles tentent de contenir les individus qui sont sous leur autorité. Certains espaces sont visiblement le résultat d'un compromis et favorisent l'existence côte à côte de groupes religieusement différents, comme le montre l'exemple d'un certain accord autour des pompes funèbres, alors que d'autres empiètent les uns sur les autres et donnent lieu à une concurrence parfois acharnée. En édictant ces normes, les institutions se donnent la possibilité de définir la déviance d'un ou de plusieurs individus, de tenir ces derniers à l'écart et plus généralement de repousser un groupe concurrent. Mais, outre que le magistrat avait du mal à faire appliquer sa réglementation, il pouvait renoncer à sanctionner la délinquance comme c'était généralement le cas en Europe. En 1588, Anthoni Wylss fut ainsi dénoncé comme anabaptiste par son propre frère. Mais lorsqu'il

---

[37] Mattheis Servaes, cité d'après « Fünfte Brief », *Güldene Aepffel in silbern Schalen oder : Schöne und nützliche Worte und Warheiten zur Gottseligkeit* : *Enthalten in sieben Haupt-Theilen, die in diesem Buch zusammen gestellet sind*…, Ephrata : Drück der Bruderschaft, 1745, p. 338-339.

[38] C'est à cause de telles questions de définition de frontière avec la société non chrétienne que les sectateurs de Menno Simons se déchirèrent et formèrent une multitude de groupes à partir des années 1550. Visser Piet, « Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700 », in Roth John D., Stayer James M. (eds.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Leyde et Boston : Brill, p. 299-345, ici p. 311 et suivantes.

écrivit une supplique au Conseil, l'année suivante, aucune sanction ne fut prise contre lui. Arndt von den Creutz, expulsé pour anabaptisme en 1595, fut autorisé à revenir à Cologne « à condition qu'il n'agisse pas dans le cadre de sa Religion et qu'il n'y attire personne »[39].

L'intégration des normes

Ainsi, les règles n'étaient pas toujours faites pour être appliquées strictement ou immédiatement. Malgré tout, de nouvelles frontières furent tracées. On créa de nouveaux hétérodoxes : le voisin, le parent, qui auparavant était d'abord un concitoyen, devint, aussi, confessionnellement autre. À quel point ces nouvelles normes furent-elles intégrées ? Les contestations très officielles de l'évolution confessionnelle de Cologne par des luthériens montrent que ces nouvelles règles n'étaient pas unanimement acceptées, au moment où se jouait au niveau de l'Empire le combat pour la liberté de culte (*Freistellung*) dans laquelle les luthériens étaient actifs[40]. Les protestants luthériens de Cologne présentent ainsi une « *plainte en matière de religion* » (*Religionsbeschwerde*, 1594) : étaient contestés l'exclusion des cimetières, la prise en main des écoles par les jésuites, le serment devant le Conseil, l'amende à payer en cas d'entrave aux édits du magistrat, bref toutes les mesures prises par le Conseil pour mettre à l'écart les non-catholiques[41]. La Confession d'Augsbourg étant reconnue en droit dans l'Empire, ils estimaient avoir le droit de cité à Cologne. On retrouve ces revendications ailleurs, de façons larvées : ainsi Conrad von Gladbach et son épouse, qui testent en 1610, lèguent 200 thalers aux « *vrais Pauvres de la religion d'Augsbourg et religion semblable, comme les époux le sont eux-mêmes* ». Ils confessent ainsi leur foi devant le notaire et les échevins (*Scheffen*), représentants de l'archevêque, détenteur de la haute-justice[42].

---

[39] HAStK, Testament, W 144, et Ratsprotokolle, 10 n° 51, fol. 51.

[40] Voir à ce sujet Bergerhausen Hans-Wolfgang, « Über den Haubtspunctum der verfluchten Autonomia. Die Stadt Köln in den Religionsverhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses und des Nürnberger Exekutionstages », *Rheinische Vierteljahrsblätter* n° 69, 2005, p. 212-241; la référence m'a été aimablement communiquée par Christophe Duhamelle.

[41] Stieve Felix, « Religionsbeschwerde der Protestanten zu Köln (Mai 1594) », *Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins* n° 14, 1878, p. 73-107.

[42] HAStK 10 G 240, le 29 mars 1610.

Cependant, d'autres que les luthériens se rangeaient sous le vocable de la Confession d'Augsbourg – qui était une catégorie de droit –, espérant peut-être obtenir ainsi la liberté de culte, comme Johann et Jacob Pergens, qui étaient très certainement des membres d'une famille pilier de la communauté réformée haute-allemande[43]. Mais ces initiatives étaient isolées. Le consistoire de la communauté réformée haut-allemande ne voyait pas d'un bon œil ces revendications, qui ne sont absolument jamais évoquées dans ses procès-verbaux. On retrouve cette utilisation des avantages procurés par d'autres « religions » que la sienne dans des domaines divers. Ainsi pour Gertrud Maußgen von Andernach, qui fut arrêtée en 1607 en compagnie de deux autres femmes accusées d'être anabaptistes, cette diversité était une ressource face à la misère. On ne l'a pas interrogée, car elle était malade de la peste. Une de ses amies l'a entendue dire que les « *anabaptistes ont été bons avec elle* », mais ce sont « *les sœurs des curés* [sic : paffen Suistern] *qui ont habillé les enfants* ». Ainsi « *elle veut avoir la jouissance des deux fois* [Glauben] »[44].

Une certaine résistance de la part des individus à l'imposition de nouvelles frontières est également visible dans la « non-confessionnalisation » de certains lieux communs de la vie civique. Le plus évident est la cathédrale de Cologne, dont le chantier était arrêté depuis le XIVe siècle. Le premier bénéficiaire de tous les testaments enregistrés par des échevins (*Greffen und Scheffen*) de Cologne est l'archevêque, qui reçoit un tournois pour la construction du *Dom*, y compris de la part des testateurs passés au protestantisme. C'est le cas des trois frères Arnold, Heinrich et Gerhardt von den Creutz (qui testent entre 1604 et 1612), membres de la communauté réformée. Cette pratique n'est pas un moyen de dissimulation, puisque même des « martinistes » déclarés (c'est-à-dire des adhérents de la Confession d'Augsbourg) comme Conrad

---

43 Johann fut cinq fois diacre ou ancien entre 1583 et 1593 (Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 460-463). En mars 1594, il signe une supplique adressée au Conseil par les « membres de la Religion d'Augsbourg » (HAStK 45 n° 62 fol. 30 et suivantes), ainsi que les *Religionsbeschwerde* citées ci-dessus. Il avait adressé au même moment des Gravamina au Conseil (HAStK 45 n° 7 fol. 77r-v). On retrouve aussi Jacob Kuppler (Keuffler), un autre Pergens, et Herman Steffans.

44 HAStK, 45 G 237 fol. 48r. Les mennonites de Cologne, au début du XVIIe siècle, avaient développé un système d'assistance pour leurs pauvres, comme les communautés réformées, et plusieurs prisonniers ont déclaré avoir été entretenus par ceux-ci.

von Gladbach et son épouse lèguent un tournois à l'archevêque. Cette pratique s'explique par le caractère pérenne d'une tradition ancienne, qui voulait que chacun contribuât à la construction de l'édifice, mais aussi parce que les échevins étaient des représentants de l'archevêque, en tant que seigneur haut-justicier.

D'autres lieux de la vie civique résistaient à l'appropriation confessionnelle. C'était le cas de la procession de la Fête-Dieu. Le synode et le consistoire en faisaient un événement « papiste », qu'ils nomment *Götzentracht*, la « *procession des idoles* », et son approche, chaque printemps, faisait l'objet de toutes les inquiétudes. En effet, les Colonais la voyaient comme un événement social et politique, et pratiquement chaque année le consistoire réprimande des réformés pour y avoir participé. C'est ce qui arrive en mai 1593 au peintre Barthel Bruyn et à Stephan Zimmerman, mais aussi à Melchior Coblens, Johan Hermes et cinq autres membres de la communauté[45]. Les conflits autour de la *Gottestracht* se poursuivent jusqu'au XVII[e] siècle : ils disparaissent aux alentours des années 1620[46]. Certains de ceux qui avaient été pris sur le fait finirent semble-t-il par quitter l'Église réformée, comme Barthel Bruyn. Ce dernier travaillait fréquemment pour le magistrat et les diverses institutions religieuses catholiques, et le conflit entre l'appartenance religieuse et l'appartenance sociale devint peut-être trop difficile à résoudre[47].

On résistait à considérer le voisin, le parent ou l'individu originaire de la même région comme un « autre », un « étranger ». Les prises de position des « voisins » en faveur de tel ou tel individu emprisonné ou inquiété par le Conseil pour cause de religion offrent une entrée dans l'étude de ce problème. Bien avant dans le siècle, on trouve de nombreux voisins pour se porter garant de l'honnêteté d'un délinquant putatif – le « capital social » était d'ailleurs l'un des principaux ressorts de régulation sociale et de protection[48]. Ainsi en 1579, Andreas Meynerzhagen, bedeau, et Melchior Bruin,

---

45 Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 420 ; et Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*, p. 35.

46 Löhr Rudolf, *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599-1794, 1. Teil, Protokolle von 1599-1630*, Cologne : Rheinland Verlag, 1975, p. 268.

47 Langer Ute, « Die konfessionelle Grenze… », *loc. cit.*

48 Schwerhoff Gerd, *Köln im Kreuzverhör…*, *loc. cit.*

curé, ainsi que plusieurs bourgeois de la paroisse (désignés sous le terme de « *voisins* ») témoignent de la bonne catholicité d'Abel von Koenigshoven[49]. Ce dernier, maître d'école, avait pourtant été dénoncé comme anabaptiste une petite vingtaine d'années auparavant. Peter Lagniell, notable arrivé à Cologne avec les réfugiés des Pays-Bas à la fin des années 1560, et probablement réformé ou luthérien, atteste auprès du Conseil de la légitimité de Nicolas Rutger, fils de David Rutger et Agneta de Bye, également immigrés. Ces derniers s'étaient réfugiés à Cologne après avoir été chassés d'Anvers. Ils étaient probablement anabaptistes, car leur fils aîné, David Rutger, était diacre de la communauté mennonite haut-allemande de Cologne à cette même époque[50].

Par ailleurs, de nombreuses familles étaient mixtes, comme partout dans l'Empire, et les frictions pour fait de religion ne sont pas toujours décelables. Revenons au testament « militant » des époux von Gladbach, luthériens (1610). Ils lèguent bien plus d'argent à une de leurs nièces, Elizabeth Hulz, sans qualification particulière, qu'à une autre nièce, Christina Unckelbach, religieuse au couvent Im Diemant de la Achterstrasse. On pourrait attribuer cette discrimination à la différence religieuse. Mais cette dernière n'est pas exclue de la succession, montrant la persistance des rapports familiaux au-delà des différends religieux. D'autre part, léguant de l'argent à une religieuse, les époux von Gladbach étaient à peu près sûrs qu'une bonne partie irait dans les caisses du couvent[51]. Dans d'autres testaments de protestants, tous les ecclésiastiques sont exclus explicitement de la succession, comme c'est traditionnellement le cas depuis longtemps à Cologne[52]. Ainsi c'est l'appartenance à l'institution qui trace une limite plus ou moins perméable dans les familles, bien plus que la différence religieuse. De même, entre 1604 et 1612, les frères von den Creutz, déjà mentionnés, membres de la communauté réformée, n'oublièrent pas leur mère et leur père dans leurs testaments. Pourtant le père avait

---

49 HAStK 45 n° 21 fol. 18.

50 HAStK, Briefbücher, 20 n° 109, fol. 131v, et Turmbücher G 229, fol. 301v-302r ; van der Zijpp Nanne, « Rutgers family » in *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (*1959) URL : http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/rutgers_family, consulté le 29 avril 2011.

51 HAStK Testament, G 240.

52 Ainsi le testament de la veuve de Wilhelm von Stummel, déjà évoqué (Johanna Raitz von Frentz, HAStK Testaments R 52, 1602). Voir aussi Chaix Gérald, « Cité chrétienne », *loc. cit.*

été expulsé de Cologne pour anabaptisme, et n'a jamais abjuré sa foi. La mère, quant à elle, n'a jamais confessé son appartenance à la communauté mennonite, mais en 1595 elle avait refusé de prêter serment devant les échevins[53].

Dans le domaine des affaires, les associations plurireligieuses étaient nombreuses et l'immigration massive de réfugiés des Pays-Bas ne provoqua pas de friction socio-économique au début[54]. Arndt von den Creutz, le père anabaptiste mentionné plus haut, était un armateur sur le Rhin et bourgeois de Cologne. Il s'était associé avec plusieurs autres bourgeois dont certains faisaient partie de la communauté réformée néerlandaise et y occupaient des fonctions importantes[55]. Maître Johann Dussel de Xanten, notaire impérial, était le père de deux ecclésiastiques, et il était allié aux Suderman, une des plus puissantes familles de Cologne qui resta fidèle au catholicisme[56]. Ses relations, son testament nous le présentent donc comme un individu fidèle à l'Église traditionnelle – même s'il faut relativiser ce jugement dans le cas de Cologne[57]. Il était pourtant le notaire de nombreux luthériens et réformés notoires au tournant des XVI^e et XVII^e siècles[58]. Que se passait-il en cas de conflit, lorsque l'association économique était menacée parce que la différence religieuse d'un de ses membres le faisait tomber sous le coup d'une exclusion ? À la fin du XVI^e siècle, alors que l'idée d'une société colonaise catholique apparaît, on ne conteste plus la légitimité du Conseil à exclure pour cause de religion, surtout les anabaptistes. Mais les intérêts économiques représentaient toujours un argument

---

[53] Refuser de prêter serment était considéré comme un signe d'anabaptisme. HAStK Turmbücher, 30 G 229 fol. 315r-v ; HAStK Testament K 853, 854 et 855.

[54] Schilling Heinz, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh : Mohn, 1972, p. 60.

[55] HAStK, Briefbuch, n° 109, fol. 229v-230r : c'est le cas notamment de Caspar Anthonius (Personenstandarchiv Brühl, Kirchenbücher, LK 225, p. 5 (12 octobre 1579) ; et Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 271 (29 octobre 1585).

[56] HAStK Testament, D 365, et HAStK, 115, fol. 65v, 249v.

[57] Au milieu du siècle, certains protestants présentaient, notamment dans leur testament, tous les signes de conformité aux « anciens usages de Cologne » (Chaix Gérald, « Cité chrétienne… », *loc. cit.*, p. 695).

[58] C'est le notaire de presque tous les testateurs protestants cités dans cette contribution : Conrad von Gladbach et les frères von den Creutz (HAStK 10, G 240, K 853, 854 et 855).

pour différer l'exécution de la sentence, contestant ainsi non pas la déviance mais sa gravité. Ainsi le 30 juin 1595, le Conseil publie un édit qui interdit (à nouveau) le séjour en ville aux anabaptistes, et qui donne quatorze jours à ceux qui sont établis pour quitter la ville. Plusieurs bourgeois présentent alors une plainte, demandant « à cause de leurs intérêts » l'allongement du délai de départ des anabaptistes : beaucoup de soie et d'autres matières avaient en effet été confiées à des artisans ou des marchands anabaptistes[59]. Quelques décennies plus tôt, le même argument était invoqué par des anabaptistes, tapissiers, chassés de la ville : on leur avait confié de la matière première pour exécuter des commandes et ils ne voulaient pas partir sans avoir honoré leurs contrats[60]. Progressivement cependant, l'exclusion confessionnelle se mêlait aux conflits économiques[61].

L'imposition de nouvelles normes se jouait souvent lors de moments importants, tels les enterrements. L'exclusion définitive de la communauté, par un enterrement de paria, était signifiée à la famille et aux voisins du défunt. En effet, c'est lors de ce type d'événement que se pose tout le problème de la définition de qui doit, ou ne doit pas, être considéré comme un exclu en raison de sa « déviance » religieuse. Lorsqu'en 1561 Paul Vassbender mourut dans l'anabaptisme après avoir refusé les derniers sacrements, le curé eut besoin d'une autorité tierce, le magistrat, pour imposer ses vues : il refusait d'enterrer ce bourgeois, résidant dans la rue Saint-Séverin depuis au moins trente ans, dans le cimetière de sa paroisse. Mais visiblement les voisins ou la famille ne l'entendaient pas de cette oreille[62]. Les voisins reçurent l'ordre de l'enterrer au Judenbuchell, l'ancien cimetière juif qui se situait au sud de la ville, hors du territoire, dans le duché de Berg. En 1562, un curé fait de même avec une « *sectaire* », toujours avec l'appui du Conseil[63].

---

59 HAStK Reformationen, 45 n° 7, fol. 87r.

60 HAStK Reformationen, 45 n° 36 fol. 40r (1573). Malheureusement leurs noms sont illisibles.

61 Schilling Heinz, *Niederländische Exulanten*…, *op. cit.*, p. 61 et suivantes.

62 HAStK, 10, n° 20, fol. 224r. Un Paul Vaßbender résidant dans la rue Saint-Séverin est mentionné comme anabaptiste en 1534, 1538 et en 1557 (HAStK 45 n° 14 fol. 18r et n° 14 fol. 3r, HAStK 10 n° 9 fol. 502v.) Le magistrat ne l'a jamais délogé.

63 Chaix Gérald, « Cité chrétienne… », *loc. cit.*, p. 681. Nous ignorons s'il s'agit du même curé.

La différence religieuse n'était pas toujours transcendée par les solidarités de voisinages, qui excluaient presque systématiquement ceux qui venaient d'ailleurs, mais aussi parfois les Colonais de longue date qui ne se conformaient pas aux anciennes règles de la vie commune. Les listes d'individus suspects établies par les agents du pouvoir à partir de 1568 s'appuyaient grandement sur le concours des voisins, qui déclaraient entendre chanter des psaumes en français le dimanche dans une maison particulière, ou avoir vu la voisine enceinte, puis relevée de couches, mais pas d'enfant porté sur les fonts baptismaux[64]. Ces notes pour l'année 1568 nous apprennent par exemple que dans le vignoble de feu Johan Palms « *habitent de nombreux brabançons, qui sont très suspects pour les voisins* »[65]. Sur les dénonciateurs, on ne sait malheureusement pas grand-chose. On peut toutefois supposer que les dénonciations spontanées étaient relativement rares – par contre, en cas d'enquête, elles semblent relativement nombreuses. Les quelques traces qui nous sont parvenues concernent des dénonciations où la différence religieuse constitue un avantage stratégique pour le dénonciateur. Ainsi, la corporation des boulangers (le *Backamt*) dénonce une boulangère anabaptiste (dite « *l'anabaptiste qui habite devant Lyskirchen* ») dans une supplique de 1610, parce qu'elle ne respectait pas les règles sur les farines. Cette dénonciation intervient dans une période politiquement et socialement très tendue, où les corporations réaffirment leurs privilèges en matière de réglementation économique[66].

Le cas des malheurs conjugaux de Bernard Omphalius permet de se demander, sans pouvoir répondre à cette question, si la diversité religieuse dans un groupe, en l'occurrence une famille assez puissante, pouvait avoir en soi un intérêt stratégique. Le très en vue docteur Jacob Omphalius et sa femme Elizabeth von Bellinghausen eurent

[64] HAStK Reformationen, n° 27 et suivants.

[65] HAStK Reformationen, 45 n° 28 p. 7-8.

[66] HAStK Reformationen, 45 n° 8 fol. 98r ; BERGERHAUSEN Hans-Wolfgang, *Köln im eisernen…*, *op. cit.*, p. 25-26.

treize enfants[67]. Plusieurs se convertirent, ou avaient des relations avec les communautés réformées par les femmes de leur maison et par leur parenté[68]. Un des enfants, Bernard, resta catholique, mais il épousa successivement deux protestantes. Après la mort de sa première épouse (Maria Helman), il épousa une Bachoven von Echt, dont la famille était un pilier de la communauté réformée haute-allemande[69]. Bernard était enserré dans un réseau familial majoritairement protestant dans les années 1570-1580, et il était de notoriété publique qu'il était malheureux en ménage et que son épouse tentait de le convertir. Les raisons qu'il a pu avoir pour *ne pas* se convertir restent donc obscures : garder un pied dans les confréries ou dans les fabriques, des lieux essentiels de la sociabilité colonaise, est une possibilité. La conviction personnelle en est une autre. Qu'il se soit agi d'un choix politique est par contre une hypothèse à prendre avec précaution : le protestantisme n'était en réalité pas un critère d'exclusion du Conseil avant les années 1580.

***

À Cologne, les religions se côtoyaient non sans heurt, par la réglementation stricte de certains domaines de la vie sociale et religieuse. Pour les institutions locales, que ce soient les Églises sous la croix ou le magistrat, il s'agissait surtout de résister face à la concurrence. Les uns compliquaient l'existence des membres des autres Églises, jusqu'à les exclure de la vie civique, tandis que les autres luttaient contre leur dissolution en veillant à identifier leurs dissidents pour les ramener dans leur groupe. Quand il s'agissait d'appliquer ces normes, que ce soit à propos du rôle d'individus ou d'institutions,

---

67 Jacob Omphalius (1500-1567), docteur ès droit, conseiller du duc de Juliers, a été fait chevalier d'Empire (*Reichsritter*) par l'empereur en 1559. Il fut compté par Werner Teschenmescher comme l'un des héros de la Réforme (édition intégrale du manuscrit du début du XVII^e^ siècle dans Teschenmecher Werner, *Annales Ecclesiastici*, Düsseldorf : Verlag Presseverband der Evangelischen Kirchen im Rheinland, 1962).

68 La veuve Omphalius elle-même est par exemple mentionnée parmi ceux qui hébergent des « Geux », vers 1568 (HAStK, Reformationen, n° 32, fol. 3r). Jacob le jeune et peut-être Wilhelm apparaissent dans les registres du consistoire de la communauté réformée haute-allemande : Jacob « seulement » à partir du 4 juin 1580, et Wilhelm le 2 juillet de la même année. Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 171 et p. 173.

69 Herborn Wolfgang, « Die Protestanten… », *loc. cit.*, p. 144 ; Simons Eduard, *Kölnische Konsistorial-Beschlüsse…*, *op. cit.*, p. 460.

le modèle était tout autre. Elles étaient en partie intégrées : les hommes de l'époque moderne savaient reconnaître l'autre comme différent religieusement, et au besoin le dénoncer. Mais ces normes faisaient partie d'un système de valeurs qui ne devenait prioritaire que dans certains cas bien particuliers : quand on leur demandait de les appliquer, quand leur position sociale impliquait leur application ou bien quand ils en avaient besoin. La plupart du temps, le poids de la différence religieuse dans les interactions humaines n'apparaît pas dans les sources qui nous sont parvenues, parce que nous n'avons (du moins pour le XVI^e^ siècle) que très peu d'éléments de comparaison, ou parce que cette différence était reléguée au second plan.

« Dépouillés de toutes passions et affections particulières ». Coexistence dans la principauté d'Orange (XVI^e-XVII^e siècles)

Françoise Moreil

Résumé

Dans la principauté d'Orange, les relations entre catholiques et protestants sont régulées, depuis 1607, par un édit princier qui partage toutes les institutions à égalité. En 1665, un accord est signé entre les représentants des deux confessions pour répartir, alternativement entre eux, les enfants trouvés. Dans cette enclave biconfessionnelle, l'expérience de la différence religieuse est vécue d'une façon strictement paritaire, sauf durant les périodes d'occupation par Louis XIV.

La phrase citée ci-dessus est extraite d'une prière recopiée dans le registre du conseil de ville d'Orange en 1673 :

> *« Priere advant l eslection de Messrs les consuls*
>
> *Seigneur notre bon dieu et père, nous nous humilions derechef devant toy, te supliant tres humblement vouloir presider en la presente action, nous y conduire par ton saint esprit a ce que depouillés de toutes passions et affections particulieres, nous fassions eslection au consulat et autres officiers de ce public, de personnes capables qui ayent ton honneur et gloire en recommandation, le service et obeissance de Son Altesse Monseigneur nostre souverain prince, bien et repos de ce*

public, ce que nous te demandons au nom de ton fils nostre seigneur et sauveur Jesus-Christ, ainsi soit-il. »[1]

L'expérience de la différence religieuse dans la petite principauté d'Orange a, d'abord, été vécue dans la violence pendant la seconde moitié du XVI[e] siècle, non abordée ici[2]. Puis, en 1607, le prince promulgue un édit qui partage toutes les institutions à égalité entre les catholiques et les réformés et dont le titre est « édit pour le faict des religions et emplois my-partis »[3] ; le terme employé est « *miparti* » : ce texte règle sur la base de la parité les relations sociales, politiques et professionnelles dont le prince est garant de l'ordre par l'intermédiaire de sa justice. Ce choix d'une tolérance civile est fondé sur le droit. Comment cette parité a-t-elle favorisé une culture de la concorde civile et politique ? Quelles sont les incidences de cette gouvernance ?

Les institutions de la principauté : une enclave réformée

C'est un petit État souverain, d'une superficie de deux cent cinquante kilomètres carrés, presque enclavé dans l'État pontifical d'Avignon et du Comtat Venaissin et limitrophe du royaume de France par le Rhône. En 1545, ce territoire arrive par héritage dans la famille des Nassau. La ville principale, Orange, peuplée d'environ trois mille habitants au XVI[e] siècle, détient tous les pouvoirs : siège d'évêché, résidence du gouverneur qui gère la principauté avec le parlement, créé en 1471 ; depuis 1365, la ville possède une université[4]. Elle a des liens économiques avec les bourgs voisins de Courthézon, Jonquières et Gigondas. La Réforme s'est implantée très tôt dans une société en

1 Archives communales d'Orange (désormais AcO), BB 32/1, fol. 1 ; ces prières sont étudiées dans Moreil Françoise, « Orange, un séjour enchanté », in Croq Laurence, Garrioch David (éd.), *La religion vécue : formes d'incorporation religieuse des fidèles en milieu urbain (XVI[e]-XVIII[e] siècles)*, à paraître.

2 Christin Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI[e] siècle*, Paris : Seuil, 1997.

3 Feuillas Christine, « Tolérance dans la principauté d'Orange », in Bolle Pierre (éd.), *L'Édit de Nantes : un compromis réussi ? Une paix des religions en Dauphiné-Vivarais et en Europe*, Grenoble : P.U.G., 1999, p. 161.

4 Moulinas René, « Orange », in Bely Lucien (éd.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris : P.U.F., 1996, p. 930-931.

mutation où s'est développée une classe nombreuse de marchands, d'artisans et de professions libérales[5]. Environ un tiers de réformés et deux tiers de catholiques vivent dans cette principauté[6].

a) Les premiers édits avant 1607

Les guerres de religion ont touché aussi ce territoire qui a connu des violences perpétrées par chaque camp durant les quatre dernières décennies du XVIe siècle. Guillaume de Nassau, dit le Taciturne, qui en 1545 hérite de cette principauté, promulgue plusieurs édits de pacification en 1561, 1563, 1564, 1571 et 1583. Le premier texte de 1561 montre une attitude de rejet des réformés par un prince qui, lui, n›est pas encore ouvertement réformé. Celui de 1563 est favorable à une politique de réconciliation, et en attendant « *un concile* » pour la question religieuse, autorise le culte pour les réformés qui peuvent utiliser un temple pendant six mois. L'année suivante, une déclaration le complète en indiquant les jours de fêtes catholiques fériés pour tous et la fermeture des boucheries les jours maigres. L'édit de 1571 signé par son frère Louis, alors régent de la principauté, réaffirme les mêmes points. Le dernier édit de Guillaume, en 1583, s'intéresse à la justice : il renforce l'autorité du parlement dont le président siège au bureau du collège composé des pasteurs et des régents, comme au bureau des pauvres avec un pasteur, un consul, les recteurs de l'hôpital, et au bureau des quatre, soit deux délégués du consistoire et deux du parlement qui ont pour tâche de gérer l'argent des revenus ecclésiastiques permettant de payer les ministres et les régents.

En 1571, le nouveau gouverneur, Barchon, un réformé qui occupe ces fonctions jusqu'en 1579, ordonne le libre exercice des deux cultes et l'égalité entre les réformés et les catholiques[7]. Un édit du prince confirme ce texte en 1572. En décembre de la même année, l'une des toutes premières expériences de parité est tentée avec la création

---

5 Leemans Willemus François, « Conflits religieux à Orange à l'époque de la réforme », *Provence historique*, t. 38, fascicule 151, janvier-mars 1988, p. 3-10.

6 L'ordonnance de Villers-Cotterêts qui rend obligatoire, en 1539, l'enregistrement des baptêmes et sépultures par les curés, en français, ne s'applique pas dans ce territoire extérieur au royaume de France. Les registres paroissiaux pour la ville d'Orange sont assez lacunaires.

7 Leemans Willemus François, *La principauté d'Orange de 1470 à 1580*, Hilversum : Verloren, 1986, t. 1, p. 451.

d'une commission composée de six personnes de « *chaque religion pour pourvoir plus promptement aux affaires avec un délégué de chaque religion… attendu les troubles et temps calamiteux* »[8].

En 1588, ce sont uniquement des réformés qui siègent au conseil de ville selon l'ordonnance du parlement, en raison des menaces de guerre[9]. Ce monopole dure jusqu'à la signature de la Paix de Vervins et au retour de Philippe-Guillaume, le prince d'Orange, en 1598. Cette domination réformée est favorisée par la présence des gouverneurs Blacons, père et fils, présents depuis 1579 jusqu'en 1605. L'arrivée du catholique Philippe-Guillaume inquiète les réformés qui demandent alors des droits comme le maintien de l'hôtel de ville à Courthézon pour leurs exercices religieux et la clôture du cimetière[10].

Ces édits empruntent, d'abord, le chemin d'une réconciliation, passent ensuite à l'étape d'une reconnaissance de la liberté de culte et de conscience pour arriver à une situation de parité confessionnelle totale.

b) Le texte de 1607

En 1567, Philippe-Guillaume, le fils aîné de Guillaume le Taciturne, a été enlevé à l'âge de treize ans par les hommes du roi d'Espagne Philippe II ; il a ensuite été retenu prisonnier pendant trente ans en Espagne, où il est resté catholique. Il n'est libéré qu'en 1595 et ne peut qu'administrer la principauté d'Orange, car son frère Maurice, qui a succédé à leur père assassiné par un sicaire de Philippe II, s'oppose au retour de Philippe-Guillaume dans les Provinces-Unies. En septembre 1607, ce prince signe le dernier édit qui règle les rapports entre les deux confessions[11]. Ce texte est appliqué jusqu'en 1703, sauf pendant le long « intermède » de 1685-1697, soit l'occupation de la principauté par Louis XIV, qui interdit aux Orangeois l'exercice de la religion de Calvin. Cet édit se rapproche beaucoup de celui accordé par Henri IV aux huguenots français en 1598.

---

8 AcO, BB 18, fol. 31.

9 Feuillas Christine, « Tolérance dans la principauté d'Orange… », *loc. cit.*, p. 167.

10 Arnaud Eugène, *Les protestants de Provence et de la principauté d'Orange*, Paris : Grassart, 1884, p. 257.

11 Moreil Françoise, « Orange au xvii^e siècle : une principauté mi-partie », *La coexistence religieuse dans la paix (xvi^e-xix^e siècles)*, *Liame*, n° 21, 2011, p. 49-78 ; publication intégrale de l'édit.

En présence du prince, ce texte est lu et enregistré officiellement pendant une séance du parlement organisé en lit de justice, selon la version de Joseph de la Pise, l'historien contemporain de l'événement qui éprouve le besoin de retranscrire la totalité des articles accompagnés du long préambule. Il le nomme d'ailleurs « *l'édit de la paix* » et précise que c'est un des textes les plus importants signés de ce prince. Certes, la cérémonie est beaucoup moins grandiose que celle de la proclamation de l'édit confirmant les libertés, en avril, devant l'immense mur du théâtre romain, tendu de tapisserie des Flandres, en présence de toute la population et de toutes les autorités civiles et religieuses[12]. La puissance romaine a été utilisée au profit du prince de façon très symbolique[13]. Pour cet édit de septembre, une procédure différente est choisie, également riche de sens avec l'emploi du terme de lit de justice à la fin du texte ; cette expression met l'accent sur la volonté de Philippe-Guillaume d'être considéré comme un souverain à l'égal du voisin français, en l'imitant[14].

Cet édit long de trente et un articles règle toute l'organisation administrative en un système bi-confessionnel paritaire strict où toutes les institutions sont également partagées entre les deux confessions. C'est le cas du parlement, du collège, du bureau de charité, du cimetière orangeois, des consulats, des conseils politiques des cités du territoire qui sont peuplées de réformés. Voici le premier :

> *« Premièrement suivant les édits faits par feu de très heureuse memoire nostre très honnoré seigneur et père et par feu nostre tres cher oncle Louis de Nassau, nous ordonnons que tous nos bons subjects de nostre principauté tant de la religion catholique apostolique romaine que de la religion prétendue reformée de quelque estat et qualité qu'ils soient, seront maintenus et entretenus en mesme esgalité sans exception, conservés et entretenus en l'exercice libre, public, entier et general de leur religion : deffendant tres expressement à toutes*

---

12 De la Pise Joseph, *Tableau de l'histoire des princes et principauté d'Orange*, La Haye : Imprimerie de T. Le Maire, 1639, p. 588-594. Né en 1593, il a pu décrire dans son livre cette cérémonie d'après ses souvenirs personnels.

13 Eurich Amanda, « La sacralisation de l'espace : récupération de la culture civile dans la France des xvie et xviie siècles », *Mémoires de l'académie de Vaucluse*, 9e série, t. IV, 2006, p. 95-113.

14 Hanley Sarah, *Les Lits de justice des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, Paris : Aubier, 1991.

personnes de quelque estat, qualité ou condition qu'elles soyent, de les troubler, molester ny inquieter en façon et soubs quelque pretexte que ce soit. »[15]

Avant tout, Philippe-Guillaume prend soin de se placer dans la suite généalogique de ses illustres prédécesseurs en évoquant les cinq textes similaires qu'ils avaient signés auparavant. Comme eux, Philippe-Guillaume octroie à ses sujets un édit dont le but est la paix à l'extérieur et l'ordre à l'intérieur, après la réconciliation évoquée dans le préambule et l'article 12 par « *oubliance des troubles passés* ». Le principe sur lequel repose ce règlement est l'égalité entre les deux cultes et, dans ce but, toutes les institutions sont partagées également. Deux articles traitent du parlement qui est composé de six à dix conseillers selon les périodes, d'un président, d'un avocat-procureur, d'un greffier, tous nommés par le prince et répartis de façon égalitaire entre les deux partis[16]. Cette assemblée tient un peu le rôle des chambres mi-parties du royaume voisin[17].

9/ « Affin que la justice soit rendue et administrée à nos subjects sans aucune suspition, haine ou faveur, comme estans un des principaux moyens pour les maintenir en paix et concorde, Nous voulons et ordonnons que nostre cour de parlement soit mipartie et composée de conseillers et officiers tant d'une que d'autre religion. »

10/ « Avons aussi ordonné que les offices de juge et viguier en nostredite ville d'Orange seront alternatifs, assavoir, qu'en l'année que la judicature se treuvera pourveue d'un catholique, le viguier sera de ladite religion et au contraire l'année ensuivante le juge sera de ladite religion et le viguier catholique. »

---

15 Archives communales de Courthézon (désormais AcC), AA 3, fol. 193-206.

16 Hollard Claude-France, *Archives des princes, de la principauté, du parlement et du conseil de guerre d'Orange*, Répertoire numérique détaillé, Avignon, 2005, p. 111-117.

17 Birnstiel Eckart, « Les chambres mi-parties : les cadres institutionnels d'une juridiction spéciale (1576-1679) », in Poumarede Jacques, Thomas Jack (éds), *Les parlements de province : pouvoir, justice et société du xv^e^ au xviii^e^ siècle*, Toulouse : Presses universitaires de Toulouse, 1997, p. 121 ; Capot Stéphane, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'*Édit *de Nantes : la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*, Paris : École des chartes, 1998.

Les consulats d'Orange et Courthézon sont cités dans l'article 11 qui précise :

> *« en nombre esgal tant de l'une que de l'autre religion : en ceste sorte neantmoins qu'en une année le premier et troisiesme consuls seront d'une religion et le second et le quatriesme de l'autre, ainsi changeant consecutivement chasque année. »*

Selon les articles 14 et 15, le bureau des pauvres est, comme en 1583, « *miparti* » pour s'occuper sans « *distinction… de l'une ou de l'autre religion* ».

Quant au collège, les premier et troisième régents sont catholiques tandis que le principal et les autres régents sont réformés.

L'article 7 s'intéresse au cimetière :

> *« le grand cimetiere de nostre ville d'Orange sera partagé esgalement par muraille mitoyenne qui se fera aux despens et frais communs de nos subjects de l'une et l'autre religion, dont les catholiques auront une moitié, et ceux de ladite religion l'autre pour ensevelir leurs morts. Et pour ceux de ladite religion de nostre ville de Courthezon, jouiront du cimetiere que nous leur avons cy-devant accordé en le faisant clore a leurs despens, entendons toutesfois que les choses faites cy devant ausdits cimetiere demeureront en estat. »*

Par ailleurs, des paragraphes spécifiques sont consacrés aux ecclésiastiques des deux groupes pour les règles concernant les détails des dîmes payées par tous les fidèles, les sermons, leurs relations avec la justice, les mariages. D'autres articles codifient les points litigieux de la vie quotidienne concernant les jours de travail et ceux qui sont chômés, l'utilisation de libelles ou de chansons scandaleuses, l'interdiction des ligues, les enlèvements des enfants et les crimes. Quant aux réformés, sept points traitent spécifiquement des consistoires, du serment prêté par ses membres au prince, des finances, des temples, des mariages et des testaments. En cas de litige, tous doivent recourir à la justice princière qui est l'instance suprême pour faire respecter la stricte égalité. Dans le royaume limitrophe, cette situation de partage politique entre

les deux camps se retrouve dans des villes[18] comme Nîmes[19] et Nyons[20].

Après tous les troubles du XVI^e siècle, la coexistence confessionnelle, garantie par l'État, se révèle être la solution adoptée dans la principauté, comme dans d'autres territoires d'Europe[21]. Toutes les institutions de cette vie communautaire sont partagées à égalité dans un strict respect[22]. Quand la fonction est unique comme celle de viguier, elle est occupée en alternance par les deux confessions. Depuis les autres édits de pacification qui avaient été octroyés précédemment, les relations interconfessionnelles suivent un nouveau mode de fonctionnement[23].

Chaque bâtiment religieux est réservé à ses propres fidèles, sans ségrégation spatiale particulière dans la ville. Dans chacun, un banc est réservé pour les consuls et les dépenses concernant ce siège consulaire sont soigneusement attribuées de façon égale pour chaque confession[24]. Lorsqu'en 1636 le temple neuf est achevé et équipé d'un banc pour les consuls payés par la ville, tous les consuls décident que « *sera bailhe semblable somme à messieurs les consuls catholiques pour en faire un semblable a leur eglise ou autre chose que bon leur semblera afin d'observer esgalite* »[25].

Le système de la parité fonctionne plutôt bien entre les deux communautés et trouve son illustration avec cet exemple si révélateur de la même somme exactement versée dans les lieux de culte et, de

[18] DURAND Stéphane, *Les villes en France XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris : Hachette, 2006, p. 47-59.

[19] SAUZET Robert, *Contre-Réforme et réforme catholique en bas-Languedoc au XVII^e siècle. Le diocèse de Nîmes, de 1598 à 1694*, Lille, Service de reproduction des thèses Université de Lille III, 1978, p. 187-201.

[20] CHRISTIN Olivier, « La coexistence confessionnelle 1563-1567 », *Bulletin de la Société pour l'histoire du protestantisme français* (désormais *BSHPF*), 139/4, 1995, p. 489.

[21] LURIA Keith P., *Sacred boundaries : religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington D.C. : Catholic University of America Press, 2005, p. 3-26.

[22] VENARD Marc, « Protestants et catholiques à Orange : entre sûreté et égalité », in LACAVA Marie-José, GUICHARNAUD Robert (dir.), *L'Édit de Nantes, sûreté et éducation*, Montauban : Société montalbanaise d'étude et de recherche sur le protestantisme, 1999, p. 51-67.

[23] EURICH Amanda, « Religious toleration and confessional identity : catholics and protestants in seventeenth-century Orange », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 2006, n° 97, p. 249-275.

[24] AcO, BB 28, fol. 80-81, février 1636 ; MENTZER Raymond, « Les débats sur les bancs dans les Églises réformées de France », *BSHPF*, 152/3, 2006, p. 393-406.

[25] MOREIL Françoise, « Les temples protestants de la principauté d'Orange sous l'ancien régime », *BSHPF*, 152/3, 2006, p. 459.

façon très régulière, lors de tous les travaux aux bancs. En 1662, la même situation se reproduit pour une somme de 75 livres, prix de la réparation du banc des consuls à la cathédrale[26]. L'édit a créé un climat de concorde civile qui permet de vivre en paix et en sécurité. Au xviie siècle, le dynamisme de l'union l'emporte sur les forces centrifuges du xvie siècle.

Cette volonté de stricte parité conduit à des situations parfois caricaturales, comme l'exemple de l'ambassade envoyée à La Haye lors du décès du prince Frédéric-Henri en 1647. En effet, désirant envoyer une délégation afin d'aller présenter leurs condoléances à son successeur en Hollande, les conseillers choisissent deux hommes, appartenant chacun à une confession ; toutefois, la faiblesse du budget ne leur permet de financer que les dépenses d'un seul député, réformé, avec la promesse que ce sera *« à l'avenir un catholique affin par ce moien esgalité soit observée du faict des religions »*[27].

Une assemblée générale de la principauté, ayant réuni les consuls de Courthézon, Jonquières et Gigondas, pour décider des modalités de l'ambassade, élit unanimement Jean Drevon[28], « *de la religion* », et répartit le montant de la dépense totale de mille cinq cents livres entre la ville d'Orange, qui payera la moitié, et Courthézon, un quart ; le dernier quart est partagé entre Gigondas et Jonquières. Lorsque, en 1702, Guillaume III décède dans un contexte dramatique, l'occasion ne se renouvelle pas à cause de la guerre et les catholiques n'enverront plus tard aucun député, en définitive. Les protestants trouvent la parade pour occuper la première place malgré l'« *esgalité* » proclamée. Tous les domaines sont concernés : les sages-femmes sont toujours recrutées par deux en 1622 ou en 1651[29]. En 1669, une manufacture de soie tenue par un Lyonnais est autorisée par le prince à ouvrir, et engage quatre apprentis, « *deux de chaque religion* »[30].

[26] AcO, BB 31, fol. 64.

[27] AcO, BB 29/2, fol. 359v-363.

[28] Leemans Willemus François, *La noblesse de la principauté d'Orange sous le règne des Nassau et ses descendants aux Pays-Bas*, La Haye : Société royale de généalogie et d'héraldique des Pays-Bas, 1974, p. 202-203. Drevon est né en 1610 et mort en 1665.

[29] AcO, BB 26, fol.85 ; BB 30/1, fol. 35.

[30] AcO, BB 31, fol. 265.

Les réalités de la parité orangeoise

Après avoir présenté le cadre institutionnel de la vie bi-confessionnelle, voyons si la concorde et l'union règnent effectivement au quotidien, et étudions la façon dont est vécue cette parité scrupuleuse.

a) La coexistence harmonieuse : l'exemple des enfants trouvés

En août 1665, un accord écrit est conclu entre les deux partis car « *une bastarde a este trouve le matin sans aucune marque de la religion quelle est née* »[31].

Les quatre recteurs des pauvres, qui sont eux-mêmes répartis entre les deux confessions, décident donc que « *pour le bien de la paix et pour éviter à l'advenir tout sujet de débat, les enfants sans marque seront baptisés le premier en l'une des religions, le deuxième dans la religion différente* ».

Ils mettent par écrit cette « *convention faicte entre messieurs les recteurs des pauvres pour raison du basptême des bastards exposés* » sur un registre où le secrétaire de la communauté en tiendra la comptabilité. Ce texte est signé au greffe de la maison consulaire par les quatre recteurs pour garantir son authenticité et il ne concerne que les bâtards exposés. Les enfants nés sans père reconnu sont baptisés dans la communauté maternelle. En 1665, cette petite fille est attribuée aux réformés et le suivant sera, ensuite, confié aux catholiques. Le choix de la religion de cette enfant est donc décidé par tirage au sort ! Cette décision de partage est renouvelée en 1672 quand se présente un différend, non précisé, entre les recteurs qui réactivent alors la convention précédente de 1665.

Au total, jusqu'en 1686, une dizaine d'orphelins sont répertoriés et alternativement baptisés selon la décision prise auparavant par les recteurs. L'attribution alternative est bien respectée et concerne en définitive six filles et quatre garçons. La première, prénommée Jeanne, ne porte pas le prénom de sa marraine[32]. Les autres

---

[31] AcO, GG 308 ; il s'agit d'un petit dossier constitué de 6 folios avec trois petits billets fort émouvants ; que Mme Hollard trouve ici le témoignage de ma gratitude pour m'avoir signalé ce document.

[32] AcO, GG 39, fol. 504.

prénoms donnés sont ceux de Louis et Louise, Françoise, Claude, Guillaume[33], Marie et Jeanne-Marie ; par contre, les prénoms de deux enfants n'ont pas été recopiés[34]. Tous ont été abandonnés, soit sur un chemin menant à la ville dans quatre cas, soit en ville pour quatre autres et, plus précisément, sur le tablier de la boutique d'un menuisier, ou devant une maison, ou encore à la limite avec le plat pays et un dans la cathédrale même. En revanche, aucune précision topographique n'est mentionnée pour les deux derniers. Grâce aux registres paroissiaux, les patronymes des parrains et marraines peuvent être connus ; il s'agit souvent d'un des recteurs et de son épouse, qui transmettent leurs prénoms au bébé.

En août 1670, la situation est grave pour les conseillers car « *des femmes estrangeres mal vivantes et enceintes… l'hôpital rempli de bastards abandonnés qui consumment tout ses revenus* »[35]. Toutes les mères ne sont pas très bien traitées : en 1674, trois « *putains publiques* » enceintes sont emplumées[36] puis bannies ! Il est vrai qu'il s'agit d'une période d'occupation de la principauté par les soldats français, fort nombreux et fort remuants.

Parmi les recteurs, qui sont toujours choisis dans le groupe des anciens consuls sortant de leurs mandats, on trouve, en 1665, du côté protestant, le noble Gabriel de Granetier[37] et Étienne Coste, marchand-droguiste[38] et, du côté catholique, Pierre Favier et André Delonges[39]. Ils étaient, tous les quatre, les consuls de l'année précédente[40]. En 1672, les deux catholiques sont Nicolas Bassin, chirurgien, et Jacques-Henry Aymard[41], et les deux réformés, Antoine de Reynaud,

---

33 AcO, GG 40, fol. 320.

34 Gutton Jean-Pierre, *Établir l'identité*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2010, p. 44.

35 AcO, BB 31, fol. 300.

36 AcO, BB 32, fol. 21.

37 Leemans Wilhelmus François, *La noblesse*, *op. cit.*, p. 173 ; né en 1621, fils d'un viguier et garde de la Monnaie ; le grand-père, diacre en 1573, fut le fondateur de l'Église réformée orangeoise.

38 Leemans Willemus François, *La noblesse*, *op. cit.*, p. 385. Né à Florac, sa fille épouse le pasteur Chion en 1673 et son fils est trésorier du prince.

39 Famille catholique. Cf. Duhamel Philippe, *Au fil d'une fabrique de la principauté d'Orange*, mémoire de master 2, sous la direction de Moreil Françoise, Université d'Avignon, 2009.

40 AcO, BB 31, fol. 131.

41 Leemans Willemus François, *La noblesse*, *op. cit.*, p. 231. Docteur en droit, avocat au parlement, professeur à l'Université d'Orange en 1656.

seigneur de la Tour[42], et, encore, Étienne Coste. Ces hommes, anciens consuls, ont donc une longue habitude de ce fonctionnement paritaire qui, depuis 1607, est intégré à leurs habitudes de coexistence entre les deux confessions. L'existence de cette convention explique qu'aucune discussion sur ces problèmes ne soit mentionnée dans les registres de la ville, sauf en juin 1671 :

> *« la nommée Cadenet prisonnière… accusée d'avoir faict exposé un sien enfant naturel à une des portes despuis quelques mois, lequel enfant est a la charge de l'hospital… a produit en jugement un acte de declaration portant sa descharge fait par devant le lieutenant ordinaire de St Marcel d'Ardèche. M. Coste un des recteurs ira pour vériffier… si véritable… »*[43]

Aucun document semblable n'a été retrouvé à Courthézon, l'autre cité réformée de la principauté.

Le nombre total de ces enfants, soit dix, est peu important sur une durée de vingt ans, soit un tous les deux ans. Par contre, les troubles causés par les occupations françaises de la principauté expliquent des entorses à leur règlement : les deux derniers de la liste sont devenus catholiques quand, en 1686, la religion de Calvin est interdite dans la principauté. Lorsqu'un billet est joint au bébé, aucun problème d'attribution ne se pose, comme en 1668 et 1669. L'enfant qui, en 1682, a été déposé devant la porte du couvent des Capucins avec une marque de catholicité est confié aux « *Romains* », sans aucune difficulté, et reçoit le prénom de Jean-François[44]. Ces courts messages, fort émouvants, à l'écriture malhabile, ont été trouvés avec l'enfant et montrent que ces pauvres « *s'expriment aussi par l'écrit même s'ils ne le possèdent pas* »[45].

Quelques mois avant l'accord d'août, en mars 1665, un bâtard, pourtant trouvé devant l'église des Capucins, est baptisé, dans le temple, quatre jours plus tard[46] ! C'est encore le temps de la coexistence

---

[42] Leemans Willemus François, *La noblesse*, *op. cit.*, p. 243 ; né en 1629, anobli en 1658, viguier en 1661.

[43] AcO, BB 31, fol. 317.

[44] AcO, GG 4, fol. 49v.

[45] Farge Arlette, *Le bracelet de parchemin*, Paris : Bayard, 2004, p. 16.

[46] AcO, GG 39, fol. 369.

puisque, malgré le lieu de dépôt à l'identité religieuse très marquée, ce bébé est reçu parmi les protestants et porte le prénom de son parrain réformé qui occupe aussi la fonction de recteur de l'hôpital, Gilles Lihautier, tandis que son épouse, Marie Deidier, est la marraine de l'enfant. Les catholiques n'ont rien pu dire car le pouvoir n'est pas encore de leur côté à ce moment-là.

Que devenaient ces pauvres enfants avant ce règlement ? En septembre 1636, une petite fille « *bastarde de trente mois* » est trouvée devant la porte de l'aubergiste Thomas Lorraine, après avoir été exposée toute la nuit, et est conduite au juge qui l'adresse aux recteurs pour qu'elle soit nourrie et habillée[47]. En décembre 1636, la situation se reproduit avec un « *bastard sur l'autel de Saint-Blaise quand on disait matine fort jeune, un billet sur lui nom Aurias apporté par les gens de Carpentras, un recteur part à Carpentras voir si le père a des commodités* »[48]. En septembre 1639, c'est le sort d'un garçon « *trouvé au quartier de Coudoulet, en danger de mourir sans secours, fort mal accommodé en danger d'estre aveugle ayant le grand mal aux yeux, mis en nourrisse* »[49].

Dans aucun de ces exemples notés dans le registre du conseil, le baptême n'est évoqué. À cause de la nature de la source, peut-être ? La disparition des registres consistoriaux est bien regrettable pour Orange.

Ce partage des enfants trouvés est tout à fait digne du roi Salomon pour ces hommes nourris de l'Ancien Testament. Il n'y a pas d'abandon par la communauté qui assume, par souci de charité chrétienne, l'entretien de ces petits. De plus est ajoutée la mention de la nourrice chez qui sont placés les nourrissons avec le montant versé par le bureau des pauvres, soit trois livres et dix sols par mois pour six cas. Cette stricte répartition est révélatrice du mécanisme mis en place dans la principauté, « *le mi-partiment* » de toutes les institutions qui, depuis 1607, est appliqué dans un domaine non prévu par l'édit princier, mais en totale conformité avec son esprit.

---

47 AcO, BB 28, fol. 123.

48 AcO, BB 28, fol. 141v.

49 AcO, BB 28, fol. 309.

b) La « concorde civile »

Cet accord de 1665 est signé en août alors que la principauté vient d'être rendue à son légitime souverain, après les cinq années de « *l'interrègne* » selon le terme de l'époque, période qualifiée de « calamité » par un pasteur-rédacteur d'une chronique[50]. L'entrée des Français, en mars 1660, avait provoqué selon lui « *une tristesse mortelle à tous les bons sujets du Prince* »[51]. Le point de vue des catholiques n'est pas connu. Pendant cinq années, « *l'Eglise souffrit pendant tout cet interrègne… les Romains qui jusques-là avaient demeuré dans une juste modération commencèrent à lever l'étendard de la division et de la discorde* »[52]. Le départ de la garnison française est fêté, avec « *une joye extraordinaire par un Te Deum dans la cathédrale par les catholiques et par des prières publiques par ceux de la religion* »[53].

Chacun se rend dans son lieu de culte pour célébrer le retour à la liberté ; bien sûr, il n'y a pas de prières en commun. La bi-confessionnalisation a créé une ligne de partage qui ne gêne pas les relations humaines et provoque des réflexes de comportement. Les identités confessionnelles sont nettement délimitées[54]. L'arrivée du conseiller hollandais Constantin Huygens de Zuylichem est fêtée par une grande réception pendant laquelle chaque représentant d'un corps officiel (doyen du parlement, consuls, consistoire, collège, clergé catholique) lit un discours. Aux membres de l'Église réformée, le conseiller hollandais précise qu'il « *regardast les subjets de Son Altesse tant de l'une que d'autre religion du mesme œil puisque le prince estoit leur père commun… et qu'il les consideroit tous esgalement comme ses enfants* »[55].

---

[50] Pineton de chambrun Jacques, *Relation de ce qui s'est passé au restablissement d'Orange*, Raban : Orange, 1666, 168 pages.

[51] Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 16.

[52] Pineton de chambrun Jacques, *Les larmes…*, Paris : Charpentier, 1854, p. 10.

[53] Pineton de chambrun Jacques, *Les larmes…*, *op. cit.*, p. 15.

[54] Hanlon Gregory, *L'univers des gens de bien, culture et comportements des élites urbaines en Agenais-Condomois au XVII^e siècle*, Bordeaux : Presses universitaires, 1989, p. 229.

[55] Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 55 ; Plenet Michel, « Catholiques et protestants à Annonay aux XVIIe et XVIIIe siècles », *BSHPF*, t. 155, 2009/3, p. 657-674.

Lorsque arrive le tour du grand vicaire, celui-ci précise que les catholiques ne « *sont pas de la même communion que Son Altesse* », ce qui ne les empêche pas d'être *« à la religion près… ses sujets les plus fidèles et les plus soumis »*. Après ce discours, Zuylichem assure que, pour le prince, ils « *seroient toujours en pleine liberté dans son Etat,* [et]… *que chacun croyait aller au ciel par le chemin qu'il avoit pris…,* [que tous] *vivant dans une même société civile* »[56]. La diversité de religion est la règle. Aux deux communautés confessionnelles, le représentant du prince calviniste tient un discours basé sur la même rhétorique avec des arguments différents, certes : la religion ne doit pas empêcher la concorde civile ; la pratique religieuse tend à devenir une affaire privée sous la protection juste et paternelle du souverain. Le clergé catholique n'hésite pas à se présenter comme les sujets les plus fidèles tout en excluant le domaine religieux. Que de progrès accomplis depuis le xvie siècle sur la route difficile de la coexistence pacifique ! Peu après, Zuylichem se rend dans le temple où tous les notables l'accompagnent, nobles, bourgeois, habitants de la ville ainsi que les catholiques. Le pasteur-narrateur insiste en précisant : « *desquels une bonne partie entra dans le temple pour entendre le sermon* »[57]. Ce jour, la cohabitation se prolonge même en une fréquentation du temple par les « *Romains* » ! Certes, cette présence des catholiques orangeois s'explique par l'assistance exceptionnelle du conseiller hollandais calviniste au culte. Ces notables ont plus sacrifié au protocole qu'à un amour soudain de leurs concitoyens réformés ou à une envie subite d'entendre un exemple de l'art oratoire du pasteur Pineton de Chambrun qui prêche ce jour-là. Cette transgression, très momentanée, de la frontière religieuse habituellement hermétique est due à un contexte tout à fait inaccoutumé dans la vie de la principauté.

Le jour solennel des festivités est aussi celui de la publication de l'amnistie générale, devant toute la population venue des quatre coins de la principauté ; l'avocat général du parlement reprend le même thème dans sa harangue : « *il ne faut pas que la diversité d'opinion au faict de la religion empêche l'union et la concorde civile et politique* […] *qui doit estre pour le bien de nos sujets d'une et d'autre religion* »[58].

---

[56] Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 71.

[57] Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 88-89.

[58] Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 131.

Pour illustrer sa démonstration, le juriste sollicite l'histoire pour trouver des situations semblables dans la Rome chrétienne avec la présence, côte à côte, des chrétiens et des païens, puis du temps de Théodoric où existaient « *des chambres myparties avec nombre esgal de Gots et Romains* » ! Ses exemples semblent choisis de façon un peu orientée. L'utilisation même de l'expression de « *chambres myparties* » pour qualifier l'Antiquité romaine montre que l'origine de sa réflexion provient de la situation du parlement dans le royaume voisin : « *quelques partages que nous soyons au faict de la religion nous serons en tout et partout très unis en obéissance, fidelité et affection au service de Son Altesse, au bien de la justice et repos de l'Etat…* »[59]. Ces derniers mots sont les termes mêmes des prières du conseil de ville. Pour vivre ensemble et traiter les affaires collectives lors des conseils, les élus se présentent comme « *dépouillés de toutes passions et affections particulières* »[60].

Dans ces comptes rendus, le mot de prières revient régulièrement depuis 1579, mais sans que le contenu soit noté précisément, sauf lors des élections consulaires de 1614, quand le secrétaire l'a pour la première fois recopié entièrement[61].

En 1673, une nouvelle occupation de la principauté se produit dans le but de détruire le château, en représailles de la guerre de Hollande ; elle durera jusqu'en 1678. Pendant ce temps se succèdent des événements qui révèlent une aggravation des relations entre les deux groupes, dont attestent les pages du registre consistorial de Courthézon.

c) Une coexistence conflictuelle

Les exemples suivants montrent que, dans le contexte de la Révocation, la discorde gagne aussi la principauté ; cette situation est renforcée par l'arrivée d'un prêtre zélé à Courthézon.

En janvier 1676, une croix est plantée sur un chemin de Jonquières où vivent quelques familles réformées. Dès que le pasteur de Courthézon, Aunet, a été informé, il se rend dans ce bourg voisin

59 Pineton de chambrun Jacques, *Relation…*, *op. cit.*, p. 133.

60 AcO, BB 32/1, fol. 1.

61 AcO, BB 25, fol. 2.

afin de vérifier l'information et voir cette grande croix de bois rouge[62]. Une croix avait déjà été installée par les catholiques durant la précédente occupation française de 1660-1665 mais le gouverneur suivant, pourtant catholique, l'avait fait enlever car c'était une « *innovation contraire aux édits de son altesse* ». Or, depuis 1673, le roi de France a une nouvelle fois envoyé des troupes pour occuper la principauté en représailles de la guerre. La seule solution pour ces protestants est donc d'attendre que le sort des armes soit favorable à leur prince. Alors un nouveau gouverneur arrivera et fera renverser cette croix interdite. Ces affaires de croix sont très symboliques de la puissance du camp catholique, manifestée par la sacralisation du paysage. En 1679 à Courthézon, « *le bruit couroict a par la ville que monsieur le curé avoict deffandu dans son prone de frequanter ceux de nostre religion et de leur rendre aucun service* »[63]. Tout un monde de relations quotidiennes s'effondre si les catholiques suivent les ordres de l'ecclésiastique. Cette position est impossible dans le système politique prévu par le prince, que peut-être le curé ignore ou feint d'ignorer par provocation…

Avant la Fête-Dieu de 1681, « *on a tapissé devant quelques maisons de ceux de nostre religion… ce qui estoit une manifeste infraction des édits de son altesse et de nos libertés* »[64]. Le consistoire se plaint à l'avocat du prince. Une semaine plus tard, le 13 juin 1681, un feu se déclare devant le temple, selon le récit du réformé Floriaz Pez : « *hier au soir à l'entrée de la nuit, Pierre Bougaron romain qui demeure devant le temple l'estoit venu advertir...* »[65].

Dans cet exemple, une solidarité de voisinage l'emporte sur l'opposition religieuse. Pourquoi ce catholique est-il venu prévenir le réformé ? Par habitude de la coexistence au sens premier ? Ou par peur de propagation de l'incendie ? Il est difficile de démêler les fils de la vérité. L'interdiction du curé n'a manifestement pas été suivie, même par un fidèle catholique. La frontière religieuse n'a pas posé de problème à ce catholique qui l'a ignorée pour le bien de tous.

---

62 AcC, GG 18, fol. 77-78.

63 AcC, GG 18, fol. 126.

64 AcC, GG 18, fol. 141.

65 AcC, GG 18, fol. 142.

L'année suivante, le 24 juin 1682,

> *« diverses pleintes ont este faictes a la compagnie que monsieur delabelle curé d'ici estoit alle hier jour de feste de saint Jean faisant grand bruict et vaquarme contre ceux de la religion et ce qu'ils tiroint de la soye dans leurs maisons quoy qu'ils fussent aux termes de l édit et que mesme ledit cure estoit entrer dans des maisons et avoit sensure des personnes de la religion et leur avoit deffendu de tirer de la soie ledit jour. »*[66]

Après la réunion du consistoire, le pasteur est envoyé à Orange pour en parler à l'avocat du prince afin que ce dernier explique au prêtre ses torts. Est-ce une nouvelle provocation ou une méconnaissance de l'édit de 1607 ? Le texte rend obligatoire, pour tous, le respect de toutes les fêtes religieuses, même celles des catholiques. Seulement, en 1608, les protestants ont obtenu du prince des aménagements comme celui de pouvoir travailler portes fermées ; ainsi les bouchers doivent fermer leurs boutiques les jours de fêtes catholiques. Lors du passage des processions catholiques, les réformés doivent fermer les portes et s'abstenir de tout bruit à proximité des églises[67].

À chaque fois, la même procédure est observée : le pasteur se rend à Orange pour déposer plainte devant l'avocat général du prince qui doit, ensuite, faire des remontrances aux fautifs. Les événements reprennent leur cours habituel. Pourtant, en 1682, les réformés de Courthézon avaient anticipé toute provocation possible de la part des zélés catholiques en rappelant à l'officier princier leurs ennuis de l'année précédente. À chaque tentative d'empiètement catholique, les calvinistes réagissent en se référant à la loi. C'est bien le curé qui outrepasse les édits et se met en tort, probablement volontairement, se sentant soutenu par les autorités françaises, toujours prêtes à intervenir chez leurs voisins.

Après la Paix de Ryswick en novembre 1697, la principauté retrouve avec joie son prince légitime. Les élections habituelles pour les conseils ne sont organisées que l'année suivante. Cette fois

---

[66] AcC, GG 18, fol. 143.

[67] AcO, 126 Z 2, *Très humbles supplications par ses sujets… de religion réformée*, fol. 208.

l'édit de 1607 retrouve toute son utilité car le secrétaire du conseil note bien sur le registre, en deux colonnes distinctes, les patronymes des consuls et conseillers « *de la religion* » et ceux « *catholiques* »[68]. Quel meilleur exemple du retour à la situation « normale » pour ces réformés ! De même, l'alternance des charges entre les catholiques et les protestants est parfaitement respectée : en 1699, ce sont des sujets catholiques qui occupent les places de premier et troisième consuls, tandis que celles de second et quatrième sont détenues par les réformés ; en 1700, la répartition est inversée, le premier et le troisième sont protestants et les deuxième et quatrième catholiques. Tout semble revenu comme avant. Pourtant, en avril 1698, un conflit secoue le conseil de Courthézon qui comprend vingt-six membres au total. Le second consul, François Reyne, un notaire catholique, rapporte que *« messieurs de la religion »* demandent les deux pièces attenant à la maison de ville où est logé alors le régent des écoles catholiques car ils veulent y installer leur régent « *comme ils y ettait avant les troubles de cet ettat* ». Pour ce consul, ce serait au détriment des Romains. La tension monte entre les membres du conseil ; les deux consuls réformés disent « *ne rien vouloir opiner* » ; puis six conseillers réformés, sur les treize membres, soit la moitié, se lèvent et rejoignent les deux consuls, déjà debout ; le troisième consul réformé, Roussière, arrache, alors, la clef de la salle du conseil des mains du plus âgé et part, suivi de tous ses coreligionnaires ! Il ne reste plus alors que les seuls catholiques[69]. Ce débat, un peu vif, traduit sûrement des rancunes tenaces et enfouies depuis l'occupation de 1685[70]. Certes, l'enseignement est un enjeu de grande importance pour les réformés. Dans ce domaine encore, le bi-confessionnalisme est la règle. Le retour au fonctionnement régi par l'édit de 1607 ne se fait pas sans grincements de dents !

***

[68] AcC, BB5, fol. 149, 1er mai 1699.

[69] AcC, BB5, fol. 132v.

[70] Levillain Charles-Édouard, *Vaincre Louis XIV, Angleterre-Hollande-France, histoire d'une relation triangulaire 1665-1688*, Seyssel : Champ Vallon, 2010, p. 344-345.

Tant que la principauté reste sous la domination de son prince, le régime de coexistence religieuse qui a été élaboré fonctionne de façon très minutieuse, comme le montre l'exemple étonnant des enfants trouvés, soit jusqu'à la décennie 1680. La deuxième moitié du XVII[e] siècle est scandée par les empiètements successifs et répétés du puissant voisin qui raye d'un trait de plume cette bi-confessionnalité provocante, pour lui le Très Chrétien ! Les catholiques retrouvent une place de domination qu'ils occupaient avant l'arrivée de la Réforme dans cette principauté. L'égalité n'existe plus pour les protestants orangeois qui sont en deuil de leurs princes[71].

Cette « *diversité d'opinion* » concerne aussi les juifs, présents dans la principauté. Dans le testament de Josué de Cavaillon, un don de douze livres est destiné « *aux pauvres juifs du Comtat et à ceux de Hiérusalem* »[72] dont les témoins appartiennent, presque tous, à la religion de Calvin, Estienne Reyne praticien, David Chaffard cordonnier, François Ruat, Jean Bernard. La coexistence se vit aussi avec cette troisième catégorie de croyants[73]. Ce tri-confessionnalisme est une autre particularité de cette région.

La diversité d'opinions a été possible et un climat de concorde et d'union règne. Le vœu du prince, émis dans le préambule du texte de 1607, est respecté tant que les paramètres extérieurs ne viennent pas troubler le patient équilibre construit : « *dans nostre principauté pour la singulière bienveillance et amour que nous portons à nos bons subjects que de les reconcilier à une parfaite union et concorde et les remettre en bonne paix, tranquillité et repos* ».

---

71 Boisson Didier, Krumenacker Yves (éds), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve, études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon : RESEA-LARHRA, 2009.

72 Archives départementales du Vaucluse, 3 E 51/502 et 3 E 35/ 386, fol. 413 .

73 Moulinas René, *Les juifs du Pape*, Paris : Les Belles Lettres, 1981, 583 pages.

Le chanoine, le philologue, la « damoiselle » et le rabbin. Rencontres et débats interconfessionnels aux Provinces-Unies à la veille de la Paix de Westphalie, dans le Voyage de Claude Joly

Andreas Nijenhuis

Résumé

Si la plupart des journaux de voyage de la première moitié du XVII^{e} siècle décrivent un paysage essentiellement urbain et anonyme, le *Voyage* du chanoine parisien Claude Joly fait exception à la règle. L'ecclésiastique érudit fait de son séjour aux Provinces-Unies en 1646 un voyage dans la République des Lettres. Au cours de la quinzaine passée en « Hollande », Joly rencontre des sommités intellectuelles, comme Daniel Heinsius, Claude Saumaise, et Anne Marie de Schurman ; le chanoine rend également visite au célèbre rabbin Menasseh Ben Israël. Le périple intellectuel se double d'un voyage confessionnel, puisque l'homme d'Église catholique est confronté à des interlocuteurs calvinistes, et même à un juif, religion insolite dans la France d'Ancien Régime. *Le chanoine, le philologue, la « damoiselle » et le rabbin* retrace les rencontres et débats interconfessionnels aux Provinces-Unies à la veille de la Paix de Westphalie dans le récit que Claude Joly a laissé de son voyage.

> « […] *la chose la plus rare, qui estoit alors dans la ville d'Utrecht, estoit une Damoiselle âgée de 35. ans ou environ, nommée Anne Marie de Schurman, qui sçavoit non seulement la langue Latine, Grecque, Italienne, Espagnole, & Françoise, mais aussi qui avoit connoissance de la langue Hebraïque, & quelques autres langues Orientales, & qui faisoit de la main des ouvrages admirables*. »[1]
>
> « *Les Iuifs mesme y ont une fort belle Synagogue [à Amsterdam], laquelle nos Princesses voulurent voir, & nous avec elles. C'est une longue salle haute, à l'entour de laquelle il y a des galleries pour mettre les femmes à part* […].
>
> *Ie vis là le Sieur Mannassé Ben Israël Docteur fort celebre entre eux par ses écrits*. »[2]
>
> Claude Joly, *Voyage de Hollande*

Pour les lecteurs curieux des relations humaines, les récits de voyage européens de la première moitié du XVII^e siècle réservent probablement surtout des déceptions. Avant la découverte de l'intérêt littéraire des paysages et des campagnes, au XVIII^e siècle, le voyage est pourtant une affaire urbaine, c'est-à-dire au contact des habitants du pays visité. Néanmoins, l'autochtone, voire l'être humain en général, est quasi absent des écrits viatiques. Les nombreuses villes décrites dans les différents *Voyages de Hollande* semblent désertes, ou sont tout au plus peuplées par une foule anonyme.

Quelques rencontres singulières font exception à la règle. Le chanoine Claude Joly (1607-1700), auteur du *Voyage fait à Munster en Westphalie, et autres lieux voisins, en 1646 & 1647*, en fournit d'éloquents exemples[3]. Présent lors du congrès diplomatique de

---

1 JOLY Claude, *Voyage fait à Munster en Westphalie, et autres lieux voisins, en 1646 & 1647*, Paris : François Clousier, 1670, p. 150.

2 JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 108.

3 JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.* Le *Voyage de Hollande* figure p. 99-173.

Münster (1641-1648) qui préside à l'équilibre européen jusqu'à la Révolution française, le Parisien en profite pour faire une excursion à Amsterdam. Lors de ce *Voyage de Hollande*, il accompagne la duchesse de Longueville, dont il est l'ancien précepteur, et sa jeune belle-fille. Lors du périple dans la République des « *sept Provinces unies de Pays-bas* »[4], du 22 août au 10 septembre 1646, l'ecclésiastique chaperon multiplie les visites aux « *Hollandois* »[5] illustres.

Dans son récit, reposant sur un carnet de voyage tenu pendant le périple même, remanié ultérieurement, puis publié en 1670, l'homme de lettres décrit les échanges avec ses homologues de la république des Lettres. Aux Provinces-Unies, les célébrités érudites sont pléthore au XVII^e siècle. En effet, lorsque le Traité de Westphalie accorde une paix triomphante à la République, le nouvel État, carrefour intellectuel de l'Europe, est déjà au centre des réseaux des sciences et des arts depuis longtemps[6].

Pendant l'été de 1646, Claude Joly, « *petit fils de M. Loisel, Advocat au Parlement de Paris, qui a êté celebre parmy les gens de lettres* »[7], rend visite à plusieurs coryphées intellectuels, à l'Université de Leyde, à Amsterdam, épicentre de la République florissante, et dans la ville universitaire d'Utrecht. Ces rencontres avec des personnes identifiées nommément dans le récit s'inscrivent en contrepoint d'un voyage par ailleurs essentiellement impersonnel, conformément aux usages du genre.

Comment se déroulent ces rencontres ? Dans la République, principale puissance calviniste du continent, les élites intellectuelles sont rarement catholiques. Les gens de lettres recevant la visite de courtoisie du chanoine Joly sont, en l'espèce, en effet surtout des calvinistes (de différentes sensibilités), mais également un rabbin.

---

4 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 95. C'est-à-dire la République des Provinces-Unies.

5 Comme souvent, le terme « Hollandois » désigne (à une dizaine de reprises dans le texte, p. 72, 95, 100, 137, 138, 142, 147, 168, 264, 271, 323) non seulement les ressortissants de la province de Hollande, mais tous les habitants des Provinces-Unies, fédération de républiques créée au cours de la Révolte, voire cet État lui-même.

6 Bots Hans, Waquet Françoise, *La République des lettres*, Paris : Belin, 1997.

7 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 130-131. Le grand-père du « curieux » chanoine est Antoine Loisel (1536-1617), auteur, entre autres, d'une *Institutes coustumières, ou Manuel de plusieurs et diverses reigles, sentences, & proverbes tant anciens que modernes du droict coustumier & plus ordinaire de la France*, Paris : A. L'Angelier, 1607.

Quels sujets évoque-t-on entre érudits de religions différentes ? Quelle est la place de la religion dans ces dialogues interconfessionnels ? Comment se poursuit le débat au-delà du voyage dans la contribution de l'auteur à la république des Lettres, son récit de voyage ?

Figure 1 – Le voyage de Claude Joly à Münster

Les voyages de Claude Joly aux Pays-Bas, en Rhénanie et aux Provinces-Unies en 1646 et 1647.

Cartographie : Andreas Nijenhuis.

Leyde, « le principal lieu des Lettres [...] de toute la Hollande »

Le voyage de Claude Joly, âgé d'une quarantaine d'années lors de son périple aux Provinces-Unies, n'est pas une entreprise individuelle ou anonyme, comme dans le cadre du tour classique entrepris par les jeunes gens bien nés. Au début de son « *Journal* », l'auteur publie fièrement une lettre de cachet, nominalement signée par le tout jeune Louis XIV (1638-1715, roi depuis 1643), enjoignant

> « nostre cher & bien aimé le Sieur Ioly, Chanoine de l'Eglise de nostre bonne Ville de Paris [...] *à vous tenir prest pour vous rendre prés de la personne de nostredit Cousin le Duc de Longueville, prenant l'occasion d'accompagner nostre tres-chere & bien a[i]mée Cousine la Duchesse de Longueville sa femme au voyage qu'elle va faire audit Munster.* »[8]

L'ecclésiastique, ancien éducateur d'Anne Geneviève de Bourbon (1619-1679), accompagne son élève à Münster, du 21 août 1646 au 4 mai 1647. Son mari, le duc de Longueville, Henri II d'Orléans (1595-1663), fait depuis 1645 partie des plénipotentiaires français au Congrès de Paix qui se tient en Westphalie.

Le déplacement de cette princesse de sang, sœur de Louis II de Bourbon-Condé (1621-1686), alors au faîte de sa gloire de « Grand Condé », se fait en grande pompe. « *Il y avoit trois carrosses* [« *chacun tiré de six chevaux* »[9]] *outre ceux de Madame la Princesse* »[10] précédés d'« *un Mareschal des logis qui alloit toûjours devant nous, & qui retenoit nos logemens, tantost bien, tantost mal, selon les lieux où nous passions* »[11]. Partout, en terre amie comme en terre espagnole ou d'empire, « *l'on salua leurs Altesses d'escopeterie & de canon* »[12]. C'est par conséquent un cortège impressionnant, et peu discret, dont le chanoine fait partie.

---

8 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. XVI-XVII (« *Lettre de cachet du Roy* »). L'incipit est en italique dans le texte. La lettre est datée de Chantilly, le 10 mai 1646 ; le voyage débute le « *Mercredy 20. jour de Juin 1646. sur les trois à quatre heures apres midy* […] ». Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 1.

9 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 77.

10 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 1.

11 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 3.

12 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 271.

L'excursion d'une quinzaine de jours aux Provinces-Unies (21 août-12 septembre 1646), entreprise pour tromper l'ennui du séjour westphalien, se déroule dans les mêmes conditions. Comme à l'accoutumée, la suite de Madame de Longueville fait généralement étape pendant une seule journée dans les villes de la République (fig. 1). Toutefois, à Amsterdam (quatre jours d'étape), Leyde (deux jours) et Utrecht (deux jours), les voyageurs prennent le temps de visiter les foyers de la vie intellectuelle. À ces occasions, des contacts ont lieu avec des célébrités locales de la république des Lettres, du passé et du présent.

Dans la description de Haarlem, le chanoine s'attarde, parmi les « *hommes illustres des Pays Bas* »[13], sur le cas de Laurent Coster (vers 1370-vers 1440), à qui l'on attribue dans ce lieu l'invention de l'imprimerie, « *disant que Coster en jetta les premiers fondemens dés l'an 1420* »[14]. À Rotterdam, « *la statuë d'Erasme de sa hauteur, tournant le dos au canal, vestu d'une grande robbe, & d'un gros bonnet quasi quarré, & tenant un livre ouvert entre ses mains* »[15] reçoit la visite de l'auteur.

Ailleurs, ce sont les « attractions » du temps du voyage qui font l'objet de la curiosité. À Amsterdam et à Leyde, les imprimeries attirent l'homme de lettres.

> *« Le mesme iour 27. [août 1646, le lendemain de l'arrivée à Amsterdam] i'allay voir l'Imprimerie de Blaeu, que l'on tient pour la plus belle de toute l'Europe. En effet il y avoit dix presses qui travailloient incessamment dans une longue salle basse, à un des bouts de laquelle il y a un cabinet pour les hommes de lettres, & pour les correcteurs, & à l'autre sont serrées toutes ses planches de Geographie & de figures. »*[16]

---

13 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 291.

14 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 125.

15 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 143. Le bronze de Hendrick de Keyser (1565-1621), érigé en 1621, se trouve actuellement devant le Grand Temple de Rotterdam, « *la grande Eglise* [Saint-Laurent] *qui est mediocre* [en taille] » décrite par le chanoine.

16 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 116. Située depuis 1637 sur la Bloemgracht à Amsterdam, l'imprimerie de Johannes ou Joan Blaeu (1598-1672), fils et successeur de Willem Blaeu (1571-1638), fonde sa renommée sur les cartes et atlas, « *car c'est luy qui a imprimé le Grand Atlas* [*Theatrum orbis terrarum, sive, Atlas novus*, 1636-1655], *& quasi toutes les belles cartes figurées que nous avons* […] » (Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 116). Voir Berkvens-Stevelinck Christiane, Bots Hans (éd.), *Le magasin de l'univers. The Dutch Republic as the centre of the European book trade*, Leyde : Brill, 1992.

Quelques jours plus tard à Leyde, Joly se rend également à « *l'imprimerie des Elzevirs, qui n'est pas si belle que celle de Blaeu, quoy que fameuse pour les bons livres qu'ils ont donnez. Leurs enfans & neveux l'ont transportée maintenant à Amsterdam, & la rendent tousiours de plus en plus considerable* »[17]. À cette époque, l'imprimerie de Leyde est entre les mains conjointes de Bonaventure (1583-1652) et Abraham (1592-1652) Elzevier. L'imprimerie n'est pas « *transportée* » à Amsterdam, comme l'écrit Joly, mais des membres de la famille (Louis III Elzevier, 1604-1670 et Daniel Elzevier, 1626-1680) y ouvrent un atelier annexe en 1655. Les Elzevier restent cependant également actifs à Leyde jusqu'au début du XVIII^e siècle. Le chanoine a manifestement repris son journal de voyage après 1655.

Il rapporte du périple hollandais « *une bonne quantité de livres que j'avois acheptez, la plus grande partie à Leyden* »[18]. Pourtant, la censure est plus stricte dans cette ville universitaire,

> *« à cause de la residence qu'y font leurs Docteurs en Theologie, qui sont zelez dans leur Religion, comme nous dans la nostre. Ils n'y impriment pas non plus toute sorte de livres Catholiques si facilement qu'à Amsterdam, où il y a une grande liberté pour cela. »*[19]

Mais les lectures de l'éclectique chanoine ne se résument pas aux seuls « *livres Catholiques* » orthodoxes. Hormis les multiples livres historiques, parfois « *desia leu* […] à Paris »[20] pour préparer le voyage, parfois achetés sur place (comme « *un petit livre fait par un Hollandois, que i'achetay* »[21]), Joly acquiert des ouvrages théologiques parfois polémiques. De Louvain, ville universitaire

[17] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 135. La visite a lieu le 31 août 1646.

[18] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 173.

[19] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 135.

[20] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 133.

[21] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 106. Joly évoque le titre « *les Profondeurs d'Espagne &c.* ». Il peut s'agir d'un texte d'actualité (et de polémique) fraîchement publié lors du voyage : Anonyme, *Fin de la guerre des Pays-Bas, aux Provinces qui sont encor sous l'obéissance d'Espagne item la descouverte des profondeurs d'Espagne, cachées sous cette proposition de donner au Roi de France en mariage l'Infante d'Espagne, avec les dixsept provinces des Pays Bas en constitution de dot*, s.l., 1645.

toute catholique des Pays-Bas espagnols, il ramène en avril 1647 « *quelques livres* […] *& entr'autres ce que Jansenius avoit fait sur l'ancien & nouveau Testament en deux volumes, & plusieurs petits livres touchant les differends du temps sur la matiere de la Grace* »[22], débat fondamental du temps. Autrement dit, le chanoine français Claude Joly se procure en 1647 l'édition louvainaise posthume du texte de Cornelius Jansen (1585-1638), datant de 1640, que le pape Urbain VIII (1568-1644) avait promptement condamnée et mise à l'index dès 1642. Joly se fournit par conséquent à l'étranger d'un texte déjà controversé en France[23].

À Leyde, « *principal lieu des Lettres, & la premiere Academie de toute la Hollande* »[24], fondée en 1575 par Guillaume d'Orange (1533-1584), le tourisme intellectuel se fait en bonne compagnie. « *Le 31. Aoust nous fusmes coucher par terre à Leyden, où i'allay voir M. Heinsius qui me fit beaucoup d'accueil, sçachant que i'estois petit fils de M. Loisel, Advocat au Parlement de Paris, qui a êté celebre parmy les gens de lettres* »[25]. Daniel Heinsius (1580-1655, fig. 2), déjà âgé de 66 ans lors de la rencontre, termine sa longue carrière à l'Université de Leyde lorsque Joly vient lui rendre hommage. La seule mention de son nom, fameux parmi les gens de lettres, a valeur de compte rendu dans le *Voyage* ; aussi, il est probable que l'entrevue ait été courte, et les amabilités échangées, superficielles.

---

22 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 291-292. Jansenius Cornelius, *Cornelii Jansenii, Episcopi Yprensis, Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*, Louvain : Jacob Zeger, 1640, 3 tomes. Contrairement aux autres références bibliographiques de Joly, précises, le livre de Jansenius est indiqué de manière vague. Craint-il la censure ?

23 Le texte fondateur du jansénisme demeure disponible aux Pays-Bas, grâce à la prise de position contre la France du professeur de Louvain, puis évêque d'Ypres : Patricius Alexander [Jansenius Cornelius], *Mars gallicus, seu De ivstitia armorum, et foedervm regis Galliae, libri dvo*, s.l. [Louvain], s.d. [1635].

24 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 135. Le terme « *premiere* » traduit ici une notion chronologique, mais également d'importance ; la « *Hollande* » englobe toutes les Provinces-Unies.

25 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 130-131. Les déplacements de la suite de Madame de Longueville en Hollande se font en coche d'eau ; les nuitées ont toutefois lieu « *par terre* » et non sur le bateau.

Son collègue (mais non ami, depuis une violente controverse littéraire survenue en 1633) Claude Saumaise (1588-1653, fig. 3) sert personnellement de guide lors d'un tour des bâtiments de l'université, du jardin botanique, de la bibliothèque, du cabinet de curiosités, et même de la salle de dissection de la faculté. « *I'allay aussi rendre visite à M. Saumaise, que i'avois connu à Paris* [sans doute lors de son séjour français entre 1640 et 1643[26]], *& lequel vint saluer leurs Altesses en leur logis, & les conduisit au iardin des Simples* »[27], c'est-à-dire le jardin des plantes de l'Université. « *De là ils conduisirent leurs Altesses à l'Anatomie, qui est une salle haute dont le plancher est fort élevé, & en bas il y a une table sur laquelle on fait les anatomies & dissections des corps morts* […]. »[28]

En compagnie de son prestigieux hôte, le chanoine a ensuite le privilège d'une visite privée du « *College* »[29] :

> « *Leurs Altesses s'estant retirées, M. Saumaise prit la peine de me mener voir la Bibliothèque publique, qui est fort belle. Il y a plusieurs manuscrits qui sont separez d'avec les livres imprimez, & qui sont enfermez dans des aurmoires. Les plus curieux sont ceux des langues Orientales qui ont esté leguez à l'Academie de Leyden par Ioseph Scaliger [(1540-1609), le mentor d'Heinsius et professeur à Leyde depuis 1593], lesquels sont dans une aurmoire separée. De là il me mena au College des Professeurs, qui n'est pas grand.* »[30]

[26] Leroy Pierre, *Le dernier voyage à Paris et en Bourgogne, 1640-1643, du réformé Claude Saumaise*, Amsterdam et Maarssen : APA & Holland University Press, 1983 (Études de l'Institut de recherches des relations intellectuelles entre les pays de l'Europe occidentale au xvii^e siècle).

[27] Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit*., p. 131. Le « *iardin des Simples* », selon le vocabulaire clérical de Joly, n'est pas un jardin exclusivement médicinal, comme dans les monastères, mais le *hortus botanicus* fondé à la fin du xvi^e siècle et destiné à cultiver l'ensemble des végétaux connus, y compris les plantes exotiques ramenées du lointain par les navires marchands.

[28] Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit*., p. 131. Une salle similaire à Amsterdam est immortalisée par le tableau de Rembrandt (1606-1666) « La leçon d'anatomie du Docteur Nicolaes Tulp (1593-1674) », datant de 1632 (actuellement dans la collection du *Mauritshuis* à La Haye).

[29] Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit*., p. 133.

[30] Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit*., p. 134.

La matière de la discussion avec le très prolixe, et parfois polémique, professeur calviniste reste parfaitement profane. De la récente attaque de Saumaise à l'adresse de la papauté, parue chez Elzevier à Leyde seulement quelques mois plus tôt, nulle trace n'apparaît chez Joly[31]. Le Français montre à ses compatriotes voyageurs une

> *« Mumie, c'est à dire un corps embaûmé d'un Roy d'Egypte enmailloté dans une étoffe fort mince, qui est pliée sur luy comme les bandes du maillot d'un enfant ; & sur icelle il y a des lettres hieroglyphiques, que M. Saulmaise nous dit estre anciennes de plus de deux mille ans. »*[32]

Dans le jardin botanique, le philologue plaisante à propos d'« *une petite herbe qui ressemble quasi à du persil, laquelle ils appelloient* casta, *ou* pudica, l'herbe chaste, *mais M. Saumaise au contraire l'appeloit* impudica*, disant qu'Herodote la nommoit ainsi* »[33]. En effet, la sensitive (ou *mimosa pudica*, plante importée des Antilles) se couche, dès qu'elle est effleurée… Le chanoine décrit pudiquement : « *Si tost qu'on la touche elle tombe à bas comme morte, mais elle se releve quelque temps apres* »[34].

Enfin, les deux érudits ont une (trop courte) discussion sur l'emplacement de l'antique cité romaine dont Leyde tire son nom latin, et, partant, le prestige de l'ancienneté. « *M. Saumaise me dit que l'ancien* Lugdunum Batavorum *que nous croyons estre cette ville là, n'estoit point là, mais en lieu plus éloigné. Il ne m'en dit point pourtant l'histoire, ny les preuves qu'il en avoit* »[35].

Échange typique de curieux et d'érudits de cette époque.

Les deux professeurs leydois, Heinsius et Saumaise, sans doute « *zelez dans leur Religion, comme nous dans la nostre* »[36], et l'ecclésiastique parisien ne semblent pas quitter les sujets savants et profanes, bref mondains, lors de leurs rencontres respectives.

---

[31] SAUMAISE Claude, *Cl. Salmasii Librorum de primatu papæ pars prima, cum apparatu. Accessere de eodem primatu Nili et Barlaami tractatus*, Leyde : Elzevier, 1645.

[32] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 132.

[33] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 131.

[34] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 131.

[35] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 137.

[36] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 135.

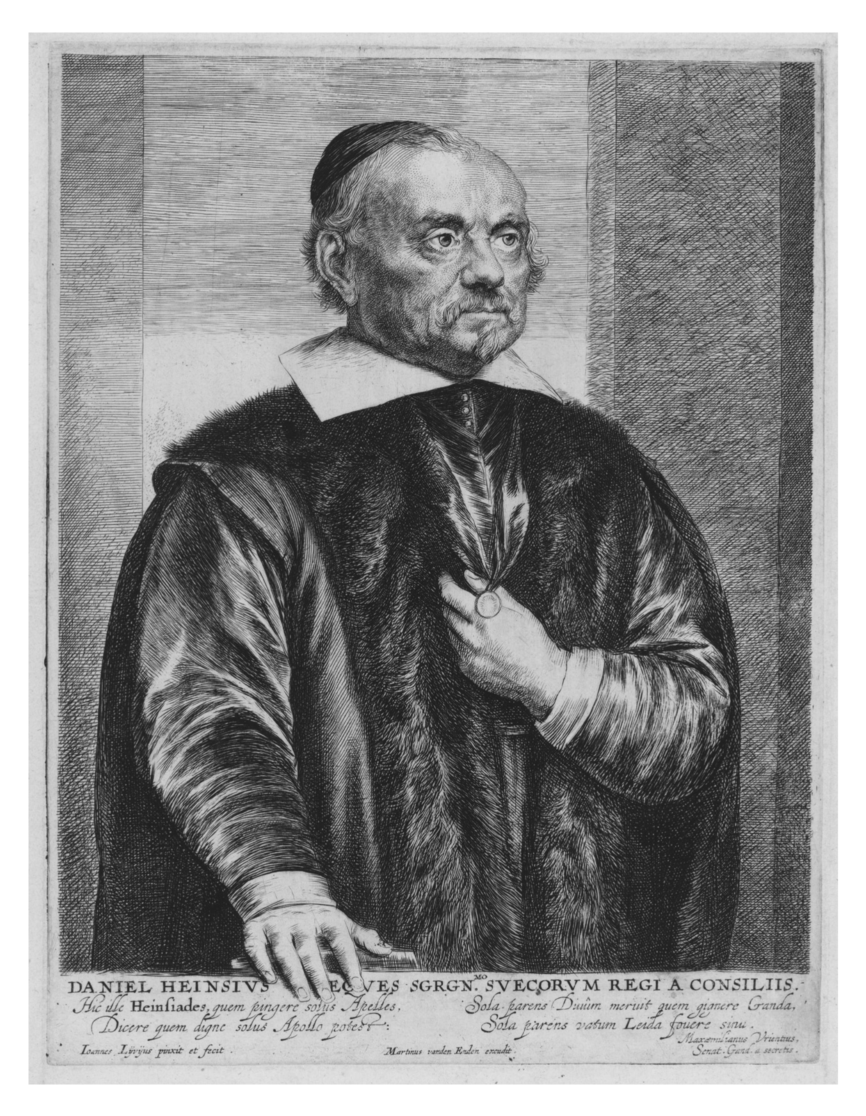


Figure 2 – Daniel Heinsius

Martinus van der Enden d'après Jan Lievens, portrait de Daniel Heinsius, 1639 (gravure, 26,8 x 20,3 cm).

Source : Rijksmuseum, Amsterdam. inv. RP-P-OB-12.602.

Figure 3 – Claude Saumaise

Jonas Suyderhoef (vers 1613-1686), portrait de Claude Saumaise, 1641 (gravure, 22 x 30 cm).

La gravure, ornée de vers de Casparus Barlaeus (1584-1648), est éditée par Jean Maire à Leyde.

Source : BnF, Paris. inv. n° Réserve QB 201 (41) Fol. p. 10.

Anne Marie de Schurman, « merveille de nostre siecle »

Quelques jours après la visite de Leyde, Joly et ses compagnons de voyage débarquent de leur coche d'eau dans la ville universitaire d'Utrecht, « *qui est une ville bastie plus à l'antique, que les autres villes de Hollande* »[37]. Dans cette ville également, le chanoine, qui en possède lui-même une fort belle, fait le tour de plusieurs bibliothèques. Il ne s'agit cependant pas de celles de l'université, mais d'« *une fort belle Bibliotheque appartenante au Chapitre, laquelle est dans le Chœur de l'Eglise* [Saint-Jean] »[38] et, dans l'église Sainte-Marie aujourd'hui disparue, d'« *une petite Bibliotheque, où ie vis une bible en plusieurs volumes avec le nouveau Testament fort bien écrit sur du parchemin, & excellemment enluminés, avec une Chronique imprimée en l'an 1439* »[39]. Ces ouvrages précieux (dont visiblement même un incunable xylographique) proviennent vraisemblablement de la bibliothèque épiscopale, dispersée après la suppression de l'archevêché en 1580.

Manifestement, dans ce lieu, qui « *estoit autrefois un grand Archevesché* »[40] issu de la réorganisation épiscopale de 1559, le tourisme confessionnel prend pour le chanoine Joly le pas sur les visites mondaines. Son guide est d'ailleurs un chanoine d'Utrecht, appartenant à l'un des cinq chapitres collégiaux, survivances progressivement « réformées » de la hiérarchie ecclésiastique catholique[41].

---

[37] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 146-147.

[38] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 147-148. L'église « *S. Iean qui est Canoniale* […] *qui est le cloistre des Chanoines, lesquels quoyque Calvinistes tiennent encore leurs prebendes, & leurs maisons. Il y en a quelques-uns de Catholiques ; un desquels nous fit voir leur chappelle* […] » (Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 147). Pour une étude plus complète de cette coexistence confessionnelle, voir Nijenhuis Andreas, « Appartenance et tolérance confessionnelles aux Provinces-Unies à la lueur des récits de voyageurs français catholiques (1600-1650) », in Merlo Grado Giovanni (éd.), *Identità e appartenenza nella storia del cristianesimo*, Milan : Edizioni Biblioteca Francescana, 2005.

[39] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 148-149. « *Sainte Marie, qui est une petite Eglise aussi de Chanoines* […] » (Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 148).

[40] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 147. Frédéric Schenck van Toutenburg (1503-1580) est le premier occupant du nouveau siège archiépiscopal créé en 1559 (et effectif dès 1561). Du fait de la Révolte, il est également le dernier archevêque d'Utrecht avant le rétablissement de l'organisation ecclésiastique catholique en 1853.

[41] Les cinq chapitres collégiaux d'Utrecht, représentés dans les États provinciaux, subsistent jusqu'à la fin du xviii[e] siècle. Depuis 1620, seuls des chanoines protestants sont nommés à la place des catholiques. Lorsque Joly séjourne à Utrecht, il y a encore sans doute une vingtaine de chanoines catholiques, parmi lesquels son guide peut-être. Voir également Forclaz Bertrand, « Les autorités urbaines face à la coexistence confessionnelle dans les Provinces-Unies au xvii[e] siècle : le cas d'Utrecht », in Hours Bernard, Dumons Bruno (éd.), *Ville et religion à l'époque moderne et contemporaine. Actes du colloque de Lyon, 7-8 décembre 2006*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 2010, p. 451-464.

Sont-ce la création trop récente de l'Université d'Utrecht (fondée dix ans seulement avant le voyage) et le caractère rigoriste de son recteur, le théologien gomariste Gisbertus Voetius (1589-1678) qui expliquent chez notre auteur catholique le manque d'intérêt à son propos ? Néanmoins, une visite de courtoisie à une célébrité érudite formée à l'université d'Utrecht émaille le séjour du 5 au 7 septembre 1646.

> *« Au surplus la chose la plus rare, qui estoit alors dans la ville d'Utrecht, estoit une Damoiselle âgée de 35. ans ou environ [38 ans précisément], nommée Anne Marie de Schurman, qui sçavoit non seulement la langue Latine, Grecque, Italienne, Espagnole, & Françoise, mais aussi qui avoit connoissance de la langue Hebraïque, & quelques autres langues Orientales, & qui faisoit de la main des ouvrages admirables. »*[42]

Résolument polyglotte, Anne Marie de Schurman (1607-1678, fig. 4), née à Cologne, était installée à Utrecht depuis son plus jeune âge. En 1636, elle devient la première femme inscrite à l'université de la ville, qui venait d'être créée[43].

Lors des précédentes visites, les interlocuteurs venaient présenter les hommages aux « *Altesses en leur logis* »[44]. L'entrevue avec Schurman est préparée au préalable dans cet esprit par Joly et l'aumônier de Madame de Longueville. Les deux émissaires reçoivent toutefois une réponse inhabituelle :

> *« Leurs Altesses ayans curiosité de la voir, Madame de Longueville envoya chez elle son Aumosnier, pour luy faire scavoir son desir. Je l'accompagnay, & remarquay, qu'elle ne nous voulut point parler, mais elle nous fit dire par son frere,*

---

[42] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 150. La désignation de « *chose* » (objet inanimé) pour désigner Anne Marie de Schurman peut surprendre ; Joly l'emploie ici comme « curiosité », c'est-à-dire l'ingrédient principal des journaux de voyage.

[43] VAN BEEK Pieta, *De eerste studente : Anna Maria van Schurman (1636)*, Utrecht : Matrijs, 2004. Schurman assiste aux cours séparément des étudiants masculins, dans une stalle soustraite à leurs regards ; ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle que la première étudiante néerlandaise, Aletta Jacobs (1854-1929), obtient un grade universitaire, à l'Université de Groningue. Voir également VAN DER STIGHELEN Katlijne, *Anna Marie van Schurman (1607-1678) of 'Hoe hooge dat een maeght kan in de konsten stijgen'*, Louvain : Universitaire Pers Leuven, 1987 ; BEAUVALLET-BOUTOUYRIE Scarlett, *Les femmes à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris : Belin, 2003.

[44] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 131.

> *qu'elle n'avoit pas gueres accoustumé d'aller aux grandes maisons, & qu'au surplus son Altesse ne verroit pas grande chose : neantmoins qu'elle feroit ce qu'il luy plairoit. »*[45]

Malgré la timidité invoquée, une entrevue entre la reine de Pologne en personne « *digne de la Majesté des lettres* »[46] et « *la celebre Anne Marie de Schuremans* »[47] « *cette dixiéme Muse, l'une des merveilles de son siecle & de son sexe* »[48] avait été organisée quelques mois auparavant, en plein hiver de 1645. Grand lecteur, Joly renvoie à l'événement : « *Car cette Reyne eut aussi la curiosité, & prit la peine de l'aller visiter chez elle, comme nos Princesses, ainsi que le S. Laboureur a remarqué en son voyage de Pologne* »[49].

Grâce au royal antécédent, loin de s'offusquer de la réponse faite par Schurman, la duchesse de Longueville inverse les rôles et vient rendre une brève visite de courtoisie au domicile de la demoiselle, célébrité féminine de la république des Lettres. En effet,

> *« cette modestie fit resoudre Madame de Longueville d'y aller elle mesme, avec peu de personnes, & sans aucun homme, sinon son escuyer, qui estoit un venerable vieillard, pour ne luy donner point de peine ; & elle ne mit dans son carosse que Mademoiselle de Longueville, & quatre ou cinq femmes. Mademoiselle de Schurman les vint recevoir à la porte de son logis, & leur fit son compliment en bon François, & leur montra en suitte toutes ses curiositez. »*[50]

---

45 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 150.

46 Le Laboureur Jean, *Relation du Voyage de la Royne de Pologne, et du retour de la Mareschalle de Guebriant, ambassadrice Extraordinaire, & Sur-intendante de sa conduite, par la Hongrie, l'Austriche, Styrie, Carinthe, le Frioul & l'Italie, avec un discours historique de toutes les Villes & Estats, par où elle a passé*, Paris : la veuve de Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, p. 65.

47 Le Laboureur Jean, *Relation*, *op. cit.*, p. 65. La réception de Louise-Marie de Gonzague (1611-1667, épouse de Ladislas IV de Pologne) et d'une partie de sa suite, dont Jean Le Laboureur (1623-1675), a également lieu au domicile de Schurman. La reine lui rend visite « *incognite* » à son domicile, le 27 décembre 1645 (Le Laboureur, *Relation*, *op. cit.*, p. 65-67).

48 Le Laboureur Jean, *Relation*, *op. cit.*, p. 66.

49 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 152. La *Relation* de Le Laboureur est publiée en 1647 ; Joly l'a par conséquent lue après son retour en France, lorsqu'il a mis en ordre son carnet de voyage.

50 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 150-151.

Joly et l'aumônier (un certain Aubert) font également partie de cette petite compagnie « *sans aucun homme* » ; leur statut ecclésiastique ôte manifestement toute qualité virile à leur personne, comme la vieillesse chez l'écuyer.

Pourtant, ce sont bien les hommes (certes ecclésiastiques) de la suite qui prolongent la visite du cabinet de curiosités de la demoiselle.

> « *Les Princesses s'estant retirées, ie demeuray là avec l'Aumosnier de Madame de Longueville, où nous vismes de son escriture sur un papier enchassé dans un quadre en caracteres de chacune de ses langues. L'Hebreu, & le Grec de la Calligraphie du celebre Ecrivain le Gagneur ne sont pas plus beaux, & ie n'ay iamais rien veu qui approcheast de la beauté de son ecriture Rabbinesque, Syriaque & Arabique.* »[51]

Et Joly de s'enflammer, panégyrique :

> « *Que si l'on peut comparer cette excellente fille, en ce qui est des sciences, & des langues, aux plus sçavans hommes des temps passez, on peut dire qu'en cecy elle les a surpassés tous, ne voyant que Rodolphe Agricola & Vessel Gansfort, tous deux nez en Frise prés de Groninghen, qui furent des plus illustres dans les sciences, & mesme dans les langues Grecque, & Hebraïque, au siecle de 1500.* à *qui l'on ait donné cette perfection de bien & excellemment écrire* […]. »[52]

Le dialogue s'engage ensuite avec l'« *excellente fille* » : « *Nous luy parlasment par apres en latin, & l'Eclesiastique avec qui i'estois, luy ayant fait quelque question sur la predestination, elle nous écouta attentivement, & à l'instant elle nous répondit en beaucoup meilleurs termes que ie ne luy avois parlé* »[53]. La question de la prédestination, doctrine calviniste, mais également au cœur du problème janséniste, intéresse décidemment le chanoine. Toutefois, le compte rendu du

---

[51] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 151. Guillaume Le Gagneur (ou Le Gangneur, 1553-1624) est un calligraphe au service de la cour française sous Henri III et Henri IV.

[52] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 151-152. Rudolph Agricola (1444-1485) et Wessel Gansfort (1419-1489) sont deux humanistes précoces, natifs de la province de Groningue (la « Frise » ancienne mentionnée par Joly, courant de la Frise occidentale à la Frise orientale, englobe les provinces actuelles de Hollande septentrionale, Frise, Groningue et la Frise orientale).

[53] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 153.

dialogue fait abstraction du fond théologique de la réponse faite par l'interlocutrice calviniste, et ne s'attache qu'à la forme linguistique : « *Ie remarquay que ce qu'elle disoit, elle le prononçoit posément, & comme une personne qui s'écoutoit, & se possedoit fort* »[54]. Le *Journal* de Le Laboureur présente de frappantes similitudes en la matière. Selon le gentilhomme, la reine de Pologne

> « *demeura plus estonnée de l'entendre parler tant de langues, & respondre de tant de sciences. Elle respondit en Italien à Monsieur d'Orange, qui l'interrogeoit par ordre de la Royne : & elle argumenta tres-subtilement en Latin sur quelques poincts de Theologie. Elle repartit aussi fort élegamment en mesme langue, au compliment que ie luy fis pour Madame la Mareschalle. Elle parla Grec avec le sieur Corrade premier Medecin de la Royne : Enfin elle nous eust encor parlé d'autres langues si nous les eussions sçues ; car outre la Grecque, la Latine, la Françoise, l'Italienne, l'Espagnole, l'Alemande, & le Flaman qui luy est naturel, elle a encor beaucoup de connoissance de l'Hebreu, Syriacque & Chaldaïque ; & il ne luy manque qu'un peu d'habitude pour les parler.* »[55]

La science plurilingue et la maîtrise des arts de la jeune savante l'emportent sur les différences théologiques. La religion fait office de « simple » sujet de conversation, faisant fi des désaccords confessionnels. Il est vrai que les femmes sont en principe écartées des débats théologiques.

Au-delà de la rencontre physique, Joly poursuit le dialogue dans la république des Lettres en achetant des livres de Schurman.

> « *Elle avoit écrit, & fait imprimer dés lors quelques ouvrages, dont i'en trouvay à Utrecht, que i'achetay, sur une question difficile,* determino vitæ, fatali, an obili[56]. *Depuis ie rencontray à Munster un livre intitulé* Io. Beveronicij epistolica

[54] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 153-154.

[55] Le Laboureur Jean, *Relation*, *op. cit.*, p. 66. « *Madame la Mareschalle* » est Renée du Bec Crespin, maréchale de Guébriant (1614-1659), qui représente la royauté française lors de la mission diplomatique et matrimoniale consistant en l'escorte de Louise-Marie de Gonzague vers la Pologne.

[56] De Schurman Anne Marie, Van Beverwijck Johan, *J. Beverovicii de vitae termino fatali an mobili, cum doctorum responsis 1639-51*, s.l. [Leyde] : s.n. [Jean Maire], s.d. [1639].

quæstiones[57]*, où il y a une epistre elegante de Berovicius Medecin fameux de Dordrecht* [Johan van Beverwijck, 1594-1647]*, sur la guerison de l'aveugle né, sçavoir pour quelle raison Nostre Seigneur prit de la bouë afin de le guerir, & n'usa pas de sa simple parole, comme il avoit fait en d'autres rencontres. Elle a fait aussi quelques écrits sur ce problème,* Num fæminæ Christiane conveniat studium literarum[58]*, où elle prouve tant par syllogismes de la Dialectique, que par une dissertation en forme d'epistre à André Rivet* [1572-1651, théologien à Leyde et précepteur de Guillaume II d'Orange] *Ministre demeurant à la Haye, que plusieurs ieunes filles peuvent, & doivent estre instruites dans les lettres.* »[59]

Citant un ouvrage tout récemment paru à Utrecht, *Cupido triumphans*, Joly conclut, compliment ultime, « *qu'elle estoit* omnium scientiarum homo »[60]. L'*uomo universale* est une femme.

« *Enfin l'on peut dire qu'elle estoit une merveille de nostre siecle* »[61]. L'usage de l'imparfait dans ce journal publié en 1670 peut surprendre, puisque Schurman est toujours en vie à cette époque. Toutefois, depuis 1669 la « *merveille* » fait partie de la secte calviniste des labadistes[62]. Elle séjourne successivement à Amsterdam, en Westphalie, puis au Danemark, avant de se retirer en Frise en 1674. Son choix confessionnel et son retrait *de facto* du monde des lettres au moment de la publication du *Voyage* motivent sans doute la tournure de phrase.

---

[57] Van Beverwijck Johan, *Epistolica qvæstio de vitæ termino*, Leyde, Joannes Maire, 1634. Van Beverwijck est également formé à l'Université de Leyde ; dès environ 1618, il se fixe à Dordrecht et devient le médecin municipal en 1625. Lindeboom Gerrit Arie, *Geschiedenis van de medische wetenschap in Nederland*, Haarlem : Fibula-Van Dishoeck, 1981, p. 75.

[58] De Schurman Anne Marie, *Dissertatio, de ingenii muliebris ad doctrinam, & meliores litteras aptitudine*, Leyde : Elzevier, 1641. Également traduite en français par Colletet Guillaume (1595-1659), *Question célèbre : s'il est necéssaîre ou non que les filles soient sçavantes* […], Paris, 1646.

[59] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 154. De Schurman Anne Marie, *Amica dissertatio inter virginem Annam Mariam a Scharman et Andream Rivetum de ingenii muliebris ad scientias et meliores literas capacitate*, Paris : s.n., 1638.

[60] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 167, citant H.H.V.O.G. [« Frisio », frison], *Cupido triumphans, vel ratio cursexus muliebris omni amore, & honore sit dignissimus*, Rheno-Trajecti [Utrecht] : Guillaume Strick, 1644.

[61] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 167.

[62] Jean de Labadie (1610-1674), prêtre français devenu (après bien des péripéties) pasteur aux Provinces-Unies, puritain plus rigoriste que ses confrères néerlandais.

Figure 4 - Anne Marie de Schurman

Autoportrait d'Anne Marie de Schurman réalisé au pastel en 1640, à l'âge de 33 ans. Conservée au Musée Martena de Franeker, cette image semble être la matrice des multiples représentations de Schurman réalisées par la suite, comme dans « ses œuvres Grecques, Latines & Françoises, qui ont esté depuis imprimées toutes ensemble en Hollande avec son portrait au commencement »[63]. Ce portrait, signalé par Joly, mentionne « Anna Maria A Schurman An° Ætat. XXXIII. MDCXL. » et renvoie par conséquent explicitement vers l'autoportrait de 1640[64].

Source : Musée Martena, Franeker inv. S0060.

---

63 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 167. De Schurman Anne Marie, *Nobiliss. Virginis Annae Mariae a Schurman Opuscula Hebræa, Græca, Latina, Gallica. Prosaica & Metrica*, Leyde, Elzevier, 1648.

64 De Schurman Anne Marie, *Opuscula*, p. VI. Les peintres femmes sont rares aux temps modernes ; au xvii^e siècle, il n'y a guère que Judith Leyster (1609-1660) qui est inscrite à la guilde Saint-Lucas. Van der Stighelen Katlijne, Westen Mirjam (éd.), *Elck zijn waerom : vrouwelijke kunstenaars in België en Nederland 1500-1950*, Gand : Ludion, 1999.

Le « Sieur Mannassé Ben Israël Docteur fort celebre »

Une autre « *merveille* » du septentrion est bien entendu la ville d'Amsterdam, la principale étape du *Voyage de Hollande*. Le 26 août au soir, la suite de Madame de Longueville aborde la capitale économique de la République en coche d'eau. « *A l'abord de la ville nous vismes, quoy qu'il fust tard, que c'estoit quelque chose de grand, par la quantité des chandelles qui brilloient au travers des vitres sur ce canal, environné de hautes & belles maisons : ce qui estoit plaisant à voir* »[65].

Les jours suivants (du 27 au 30 août),

> *« Madame de Longueville, laquelle on connoissoit fort bien, quoy qu'elle voulust passer pour inconnuë, & ne se fust point déclarée [aux autorités de la ville] »*[66] explore *« cette grande ville d'Amsterdam qui s'augmente tous les iours, & où l'on batissoit encore un nouveau quartier, lors que nous y estions. »*[67]

Entre 1585 (la chute d'Anvers) et 1648, trois nouvelles extensions d'Amsterdam sont entreprises, et la population quadruple pour atteindre allègrement la taille des villes méditerranéennes.

Comme ailleurs au cours du périple, le touriste note dans sa « minute » les principales curiosités de la ville. « *Il y a dans la ville deux ou trois belles Eglises ou Temples. Le plus grand a esté bruslé, lequel on rebatissoit alors* »[68]. « *Tout auprés est une place où l'on avoit dessein de bastir un Hostel de ville* »[69]. La fièvre

---

[65] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 104. La tradition néerlandaise, née à cette époque, veut que les volets ne soient pas fermés le soir, pour montrer que les habitants n'ont rien de répréhensible (en matière de religion, notamment) à cacher. Cela permet, à la nuit tombée, de voir l'intérieur des maisons, ici éclairées à la bougie.

[66] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 106.

[67] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 122.

[68] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 107. Dans les quartiers neufs, de nouveaux temples sont construits, nommés d'après leur situation géographique aux points cardinaux : la Zuiderkerk (1612), la Noorderkerk (1623), la Westerkerk (1631) ; plus tard suivent encore l'Amstelkerk (1670), et l'Oosterkerk (1671). Les autres « *Eglises ou Temples* » mentionnés sont des lieux de culte catholiques convertis en temples calvinistes. Le temple « *bruslé* » est la Nieuwe Kerk près du Dam, ravagée par un incendie en janvier 1645.

[69] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 107.

constructrice trouve son apothéose avec ce « *pompeux Capitole* »[70] à la gloire d'*Amstelodamum victrix*, dont la première pierre est posée le 28 octobre 1648.

Dans ce contexte particulier d'une grande ville prospère à la veille d'une paix triomphante, des conditions favorables de coexistence religieuse se développent plus précocement à Amsterdam qu'ailleurs dans la République. Joly résume ainsi la tolérance confessionnelle rencontrée dans la principale ville hollandaise :

> *« L'exercice de toute sorte de Religions est permise à Amsterdam, exceptée la Catholique, dont pourtant l'exercice est toleré dans les maisons si publiquement, que ceux qui en font profession, dont il y a fort grand nombre, ne s'en cachent point. Les Iuifs mesme y ont une fort belle Synagogue, laquelle nos Princesses voulurent voir, & nous avec elles. »*[71]

En effet, l'interdiction du culte juif en France (depuis Charles VI, 1368-1422), comme ailleurs en Europe occidentale, rend cette « *curiosité* »[72] unique en son genre digne d'une visite.

Depuis la fin du xvi^e^ siècle, la cité sur l'Amstel accueille des juifs, à la différence de certaines autres villes de la République. En terre d'Empire, dont les Provinces-Unies font formellement partie jusqu'en 1648, l'admission des juifs relève des autorités locales. Chaque ville peut par conséquent décider de permettre (ou non) l'établissement de juifs, leur assigner éventuellement une rue ou quartier, ou encore fixer un numerus clausus. À Amsterdam, il n'y a ni quota, ni ghetto ; les juifs sont libres de s'installer, même s'ils conservent le statut d'étrangers et n'accèdent pas à la citoyenneté. La municipalité définit pendant la Trêve de Douze Ans (1609-1621) le statut de cette

---

[70] N.N., *Description de l'Hôtel de Ville d'Amsterdam. Avec l'explication de tous les Emblèmes, Figures, Tableaux, Statues, &c. qui se trouvent dehors & dans ce Bâtiment*, Amsterdam, chez Pierre Mortier, s.d. [1766], p. 2. Voir Nijenhuis Andreas, « Le Capitole des Bataves. La célébration politique d'Amsterdam dans la Salle des Bourgeois de l'Hôtel de Ville de Jacob van Campen », in Delrieux Fabrice, Kayser François, *Des plats pays aux cimes alpines. Hommages à François Bertrandy*, Chambéry : Université de Savoie, 2010.

[71] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 107-108. Frijhoff Willem, « La coexistence confessionnelle. Complicités, méfiances et ruptures aux Provinces-Unies », in Delumeau Jean (éd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse : Privat, 1979, tome II, p. 229-257.

[72] Mot prisé entre tous dans les récits de voyage du xvii^e^ siècle (Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 150, 152, 168, 190, 222, 259, 347, par exemple).

« Nation », comptant alors un demi-millier de membres. Considérés comme étrangers non chrétiens, les juifs peuvent néanmoins pratiquer leur confession dans la sphère privée. En vertu de cette liberté de conscience et de la tolérance du culte privé, les juifs, comme les autres religions non calvinistes, aménagent des synagogues « dissimulées », c'est-à-dire non identifiables depuis l'espace public (réservé à l'Église publique) comme des lieux de culte[73].

La « *fort belle Synagogue* » (fig. 5) où le chanoine Joly se rend le 27 août 1646 avec la suite de Madame de Longueville est née de la fusion de trois communautés séfarades dispersées auparavant dans des bâtiments existants. En 1639 (ou 5399-5400 pour le calendrier hébraïque), un lieu de prière est édifié dans les lieux de Bet Israël, dont Ben Israël est le rabbin, derrière une élégante façade civile à l'allure classique. La synagogue Talmud Torah (« L'Étude de la Torah ») est emblématique pour la « *grande liberté* »[74] en matière religieuse qui règne à Amsterdam.

> *« C'est une longue salle haute, à l'entour de laquelle il y a des galleries pour mettre les femmes à part. Au bout d'en haut sont les tables de Moyse en Hebreu sur l'autel ; & à costé est une aurmoire dans laquelle estoit enfermé le Pentateuque, c'est à dire les cinq livres de Moyse, qu'ils appellent la Loy, laquelle ils firent prendre par un de leur chantres, qui la porta vers le bas de la Syagogue sur une espece de perron ou tribune, où il chanta quelques versets en Hebreu ; & puis tous les Iuifs ensemble se mirent à chanter aussi en Hebreu des benedictions à leurs Altesses. »*[75]

Jusqu'à l'édification d'une nouvelle synagogue ashkénaze (Sjoel, 1648), et surtout des grandes synagogues des années 1670 (Grote

[73] Pour un tour d'Amsterdam des lieux de culte non calvinistes : NIJENHUIS Andreas, « La coexistence confessionnelle aux Provinces-Unies du Siècle d'Or. Pratiques religieuses et lieux de culte dissimulés à Amsterdam», in DO PAÇO David, MONGE Mathilde, TATARENKO Laurent (éd.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI*e*-XVIII*e *siècles*, Rennes : PUR, 2010.

[74] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 135. Pour mémoire : il s'agit d'une tolérance religieuse ambiguë, accordée dans le cadre de la liberté de conscience définie dans l'Union d'Utrecht de janvier 1579, et non d'une liberté religieuse ou de culte, inconnue durant tout l'Ancien Régime néerlandais.

[75] JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 108.

Sjoel, 1671 ; Esnoga, 1675), Talmud Torah est la seule synagogue d'Amsterdam ayant pignon sur rue et construite spécifiquement pour le culte juif (et non aménagée dans un bâtiment d'arrière-cour ou préexistant, comme les synagogues primitives)[76].

La synagogue, formellement dissimulée mais en réalité de notoriété publique, attire dès son inauguration en octobre 1639 de prestigieux visiteurs. Le stathouder Frédéric-Henri d'Orange s'y rend le 22 mai 1642. Il est accompagné de son fils adolescent Guillaume (stathouder dès 1647 sous le nom de Guillaume II), sa très jeune épouse Marie Henriette Stuart (âgée de dix ans), et la mère de celle-ci, Henriette-Marie de France. La noble compagnie est solennellement reçue par le rabbin Menasseh Ben Israël (1604-1657, fig. 6). Dans son bref discours de bienvenue, adressé à « *l'invincible et grand héros* »[77], Ben Israël se place sous la protection du chef politique et militaire de la République, grâce à qui « *nous vivons, nous sommes protégés, et* [nous] *jouissons, comme les autres* [religions,] *de la liberté* »[78].

D'origine portugaise, Menasseh Ben Israël, né sous le nom chrétien Manoel Dias Soeiro, a immigré aux Provinces-Unies via La Rochelle. À Amsterdam, sa famille de « nouveaux chrétiens » ou « marranes » adopte le judaïsme. Conservant son nom de naissance pour ses affaires (notamment avec le Brésil, dans le cadre de la WIC[79]), il adopte un patronyme juif se référant à l'une des douze tribus

---

76 VAN AGT Joannes Floris, *Synagogen in Amsterdam*, La Haye : Staatsuitgeverij, 1974.

77 « Onoverwinnelicken en grooten held », *Menasse Ben Israels Welkomst, uyt sijns Volcks naem, aen de Hoogh-gebooren, Prince van Oranjen Frederic Henric, als hy met de Doorluchtigste Koningin Henriette Maria, Gemalin des Hoogh-gebiedende Karolvs, Koninghs van Engelandt, Vrankrijck ende Yrlandt, onse Synagoge besocht. Wt het Latijn overgeset*, Amsterdam : Roelof Ioosten, 1642, p. I.

78 Ben Israël (*Ben Israels Welkomst*, p. IV) dresse un parallèle entre Mattathias, qui résiste aux Séleucides (IIe siècle av. J.-C.), et Guillaume d'Orange, en lutte avec Philippe II d'Espagne. L'un est le chef de file des Macchabées, et par conséquent fondateur d'Israël avant Hérode ; l'autre est le *pater patriæ* de la République des Provinces-Unies. Cf. « *Guillaume d'Orange, que les Hollandois tiennent pour leur liberateur de la tyrannie Espagnole* » (JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 142).

79 La Compagnie des Indes occidentales, fondée en 1621, est présente (entre 1630 et 1654) au Pernambouc. En « Nouvelle Hollande » résident de nombreux juifs ibériques expulsés, qui peuvent fonder la première synagogue de la colonie (« Zur Israël », le rocher d'Israël). Un collègue de Ben Israël, Isaac da Fonseca Aboab (1605-1693), y devient en 1642 le premier rabbin du Nouveau Monde. (ROTH Cecil, *A life of Menasseh Ben Israel. Rabbi, printer, and diplomat*, Philadelphie : The Jewish publication society of America, 5705 [1945, première édition 1934], p. 57-61).

d'Israël : Menasseh Ben Yossef Ben Israël (Manassé fils de Joseph, fils d'Israël). « MB'Y » devient dès 1622 (à l'âge de dix-huit ans seulement) le rabbin de Neve Shalom, l'une des trois communautés séfarades primitives ; il fonde également une imprimerie hébraïque en 1627, responsable de l'édition de près de 75 ouvrages théologiques, casuistiques, liturgiques, voire polémiques[80].

Par le biais de l'un de ses écrits, le chanoine Joly a d'ores et déjà fréquenté Ben Israël, avant de le rencontrer à la synagogue : « *Ie vis là [à Talmud Torah] le Sieur Manassé Ben Israël [,] Docteur fort celebre entre eux par ses écrits. Ie fis connoissance avec luy par le moyen de son livre appellé* Conciliator *que i'avois leu à Paris* »[81]. La rencontre se prolonge le lendemain, entre hommes de lettres (d'ailleurs d'âges quasi identiques). « *Et ie l'allay voir le lendemain matin 28 [août] en son logis avec Monsieur Courtin à present Conseiller d'Estat, & qui estoit alors Conseiller au Parlement de Rouën, lequel avoit fait le voyage avec nous par curiosité, & quelques autres honnestes gens* »[82].

Le *Voyage de Hollande* n'apprend rien sur le domicile du rabbin, ni sur l'imprimerie qui est installée dans les lieux, ni sur le quartier de la Breestraat (où vivent également des Gentils, dont Rembrandt, qui habite dans cette rue depuis 1631). L'échange même avec le rabbin polyglotte (en français, ou, plus probablement, en latin ?) n'est pas détaillé ; toutefois, Joly indique amplement la teneur théologique de la discussion : « *Nous luy fismes diverses questions, & entre autres sur le celebre passage du Chapitre 7. d'Isaïe*. Ecce

---

80 HADAS-LEBEL Mireille, MÉCHOULAN Henri (éd.), BEN ISRAËL Menasseh, *La pierre glorieuse de Nabuchodonosor ou la fin de l'histoire au XVII^e siècle*, Paris : Vrin, 2007, p. 22 ; ROTH Cecil, *A life…*, *op. cit.*, p. 73 ; FRIJHOFF Willem, SPIES Marijke, *1650…*, *op. cit.*, p. 274.

81 JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 108-109. Dans la marge du texte sont mentionnés : « *Le S. Manassé Ben Israël* » et la référence au *Conciliator* : « *Sive de Convenientia locorum S. Scripturæquæ pugnare intersevidentur*. Editum Amstelodami an. 1633. In quarto. » Joly a consulté la traduction latine du premier tome du *Conciliator*, édité séparément (BEN ISRAËL Menasseh, *Conciliator sive de convenientia locorum S. Scripturae, quae pugnare inter se videntur*, Amsterdam : Dionysius Vossius, 1633).

82 JOLY Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 109. Honoré Courtin (1626-1703), issu de la noblesse de robe parisienne, est adjoint du comte d'Avaux (1595-1650) lors des négociations de Westphalie. Il est présent à Münster depuis 1643, et le voyage de Hollande a pu constituer une agréable échappée. Détenteur d'une charge au parlement de Rouen dès 1640, à l'âge de quatorze ans, il entre au Conseil d'État en 1651. Sous Louis XIV, il poursuit une longue carrière diplomatique conjuguée à une vie mondaine.

Virgo concipiet & pariet filium, &c »[83]. L'homme d'église rapporte la réponse philologique de Ben Israël : « *Sur quoy il nous dit que le mot* עלמה [*'almah* : soit jeune fille, soit jeune épouse] *qui est dans le texte Hebreu ne signifie pas proprement* virgo [vierge], *mais* puella [jeune fille] *ou* adolescentula [très jeune fille] »[84]. Joly commente qu'il s'agit de « *la deffaite [défense] ordinaire des Iuifs sur ce lieu important de l'Ecriture Sainte, disans que c'est un nom d'âge, & non pas de l'Estat virginal* »[85].

Laissant de côté la rencontre avec le rabbin, Joly entame ensuite une exégèse biblique pour légitimer la conception chrétienne, différente de celle des juifs. Des dix-neuf pages consacrées au séjour amstellodamois, huit concernent la critique philologique formulée en réponse au problème sémantique soulevé par Ben Israël. L'étymologie du mot utilisé pour qualifier Marie est retracée par Joly en puisant aux sources bibliques et lexicologiques. « *Neantmoins il faut remarquer que les mesmes iuifs demeurent d'accord, que quasi par tout ailleurs dans la Bible, le mot* עלמה *y signifie une jeune fille qui est vierge. […] Il n'y a que le chapitre 30. des Proverbes verset 19*[86]*. où ils expliquent* עלמה *d'une fille corrompuë, mais qui pourtant veut passer pour vierge […] où ils disent qu'il signifie simplement une jeune femme* »[87].

Faisant la démonstration de ses connaissances en grec, Joly se penche sur la traduction du passage d'Isaïe chez « *S. Mathieu au*

83 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 109. Isaïe 7 : 14 dans la traduction de la *Bible de Jérusalem* : « *C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : Voici, la jeune femme est enceinte, elle va enfanter un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel* ».

84 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 109.

85 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 109.

86 Proverbes 30 : 19 (« *le chemin de l'aigle dans les cieux, le chemin du serpent sur le rocher, le chemin du vaisseau en haute mer, le chemin de l'homme chez la jeune femme* »). Joly se réfère, dans la marge du texte, à Buxtorf Johannes (1564-1629), *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum*, Bâle : L. König, 1631.

87 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 110. Le chanoine se réfère à Genèse 24 : 43 (« *je me tiens près de la source ; la jeune fille qui sortira pour puiser, à qui je dirai : S'il te plaît, donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche » ; au verset 16, on lit : « La jeune fille était très belle, elle était vierge, aucun homme ne l'avait approchée. Elle descendit à la source, emplit sa cruche et remonta* »), Exode 2 : 8 (« *'Va', lui répondit la fille de Pharaon. La jeune fille alla donc chercher la mère de l'enfant.* »), Psaume 67 : 26 (le Psaume 68 : 26 dit « *En avant sont les chanteurs, puis les musiciens, au milieu, des jeunes filles battant du tambourin* »), Cantiques 1 : 3 (« *l'arôme de tes parfums est exquis; ton nom est une huile qui s'épanche, c'est pourquoi les jeunes filles t'aiment* »).

chapitre I. de son Evangile, où citant cette Prophetie d'Isaïe, il l'exprime par ces paroles, ιδου, ηε παρτηενοσ. Ηεν γαστρι εξει και τεξεται ηυιον, Ecce Virga in utero habebit, & pariet filium »[88].

> *« Sur quoy il faut observer que S. Mathieu ne donne pas seulement l'interpretation literale de ce passage d'Isaïe, mais aussi qu'il l'applique à Marie comme estant vierge, & neantmoins enceinte du S. Esprit, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spirito Sancto. »*[89]

L'ecclésiastique invoque les origines juives de l'apôtre pour attester la pertinence de sa traduction, arguant que :

> *« S. Mathieu estoit Iuif de naissance, & qu'il estoit sçavant dans la langue Hebraïque, en laquelle mesme S. Irenée,*[90] *Eusebe,*[91] *& S. Ierome*[92] *ont témoigné qu'il avoit écrit son Evangile ; & par consequent qu'il sçavoit parfaitement bien la force & propre signification du mot* עלםה »[93]

> *« Mais ce n'est pas seulement S. Mathieu ny les Traducteurs Chrestiens de la Bible, sçavans dans la langue Hebraïque, qui expliquent en ce lieu cy le mot* עלםה *d'une vierge, comme Sanctes Pagninus*[94]*[,] Leo Iudæ*[95]*, Tremellius & Junius*[96]*, mais aussi les Septantes qui estoient Iuifs, & qui ont usé neantmoins en leurs versions du mot grec παρτηενος* [*parthenos*, vierge], *lequel*

---

88 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 110. Matthieu 1 : 23 (« *Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel, ce qui se traduit : 'Dieu avec nous'* »). Mes remerciements à Fabrice Delrieux pour la paléographie grecque.

89 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 110. Matthieu 1 : 18 (« *Or telle fut la genèse de Jésus Christ. Marie, sa mère, était fiancée à Joseph* : *or, avant qu›ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint* »).

90 Note de Joly, dans la marge : *lib. 3. cap. 1. adversus Hæreses* [d'Irénée de Lyon, IIe siècle].

91 Note de Joly, dans la marge : *lib. 3. Hist. Eccl. c. 24. & ult. lib. 5. c. 8. & 10* [Eusèbe de Césarée (IIIe-IVe siècle), *Histoire ecclésiastique*].

92 Note de Joly, dans la marge : *cap 12. in Math. in comment. suis incap. 6. Isaiæ in cap. II ; Oseæ, & in Catalogo Scripor. Ecclesiast* [de Jérôme de Stridon, IVe-Ve siècle].

93 Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 111.

94 Note de Joly, dans la marge : *Lucensis an. 1518* [Xantes Pagnino, 1470-1541].

95 Note de Joly, dans la marge : *an 1543* [Léon de Juda, 1482-1542].

96 Note de Joly, dans la marge : *an. 1596* [Tremellius Emmanuel (1510-1580), Junius Franciscus (1545-1602) [avec de Bèze Théodore (1519-1605)], *Sacra Biblia, Sive Testamentum Vetus*, publiée initialement vers 1590] .

> *asseurément ne signifie autre chose qu'une vierge* ». À propos du collectif de traducteurs bibliques érudits de la Septante, Joly rapporte la tradition qui veut que « *les Septantes ayans esté separez par Ptolomée Lagides* [Ptolémée II, 309-246 av. J.-C.], *qui les fit venir exprés en Egypte pour cette traduction, les uns des autres, ils convinrent tous miraculeusement en leur interpretation*. »[97]

À travers l'évangéliste saint Matthieu et les traducteurs juifs de l'Ancien Testament, Joly cherche une caution sémantique pour la virginité de Marie, « *lieu important de l'Ecriture Sainte* »[98]. « *Ainsi l'on ne peut pas soupçonner, comme dit S. Chrysostome*[99]*, les anciens Septantes Iuifs qui ont travaillé à la traduction de la Bible plus de cent ans auparavant la venuë de nostre Seigneur, d'avoir eu intention de favoriser le moins du monde le party des Chrestiens, ausquels ils ne songeoient pas alors* »[100].

En guise de conclusion de cet âpre débat interreligieux, l'homme d'Église parisien assène :

> « *Mais on peut fort bien dire que les Iuifs qui sont venus depuis* [le Christ], *& qui sont demeurez dans leur aveuglement avec une obstination horrible, ont fait leur possible pour supprimer le veritable sens de l'Ecriture, qui pouvoit servir à l'éclaircissement de la Foy de Iesus Christ*. »[101]

Avant de quitter cette longue digression théologique, et de reprendre le fil de son journal de voyage, Joly relativise son jugement sévère en concédant que « *c'en est assez & trop dit pour une question incidente, quoique dans la verité on ne sçauroit jamais trop éclaircir ny trop fermement appuyer ces matieres de Foy si importantes* »[102].

---

[97] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 112-113. Rapportée par Flavius Josèphe (vers 37-vers 100), l'exacte identité présumée des traductions grecques faites isolément par les 72 traducteurs juifs est pour la tradition un gage de la fidélité au texte originel en hébreu.

[98] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 109.

[99] Saint Jean Chrysostome (vers 349-407).

[100] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 113. La traduction de la Septante date du IIIe siècle av. J.-C., soit environ 270 ans avant la naissance du Christ.

[101] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 113.

[102] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 116.

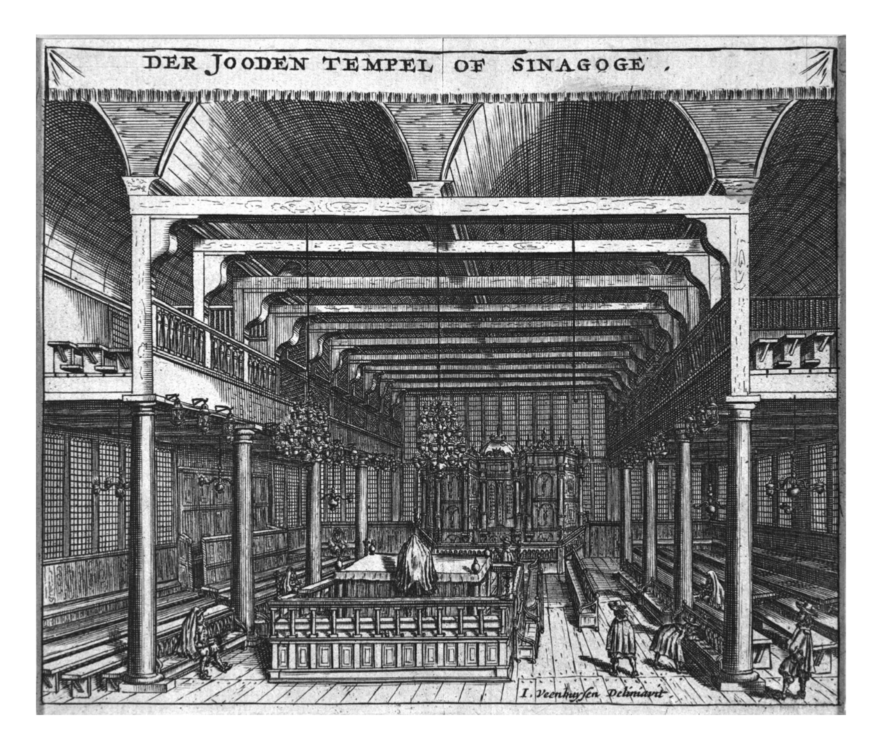


Figure 5 – La synagogue Talmud Torah

Jan Veenhuysen, Der Jooden Tempel of Sinagoge [Le temple ou synagogue des juifs], 1662 (gravure, 30 x 42,5 cm). La synagogue visitée par Claude Joly reste en service jusqu'en 1675.

La scène représente un personnage vêtu du talith, sur l'« espece de perron ou tribune » mentionnée par Joly, devant une assistance peu nombreuse et apparemment composée de curieux.

Source : Joods Historisch Museum, Amsterdam. inv. 0143.

Figure 6 – Menasseh Ben Israël

Rembrandt van Rijn (1606-1669), portrait (présumé) de Menasseh Ben Yossef Ben Israël, 1636 (gravure, 14,9 x 10,7 cm). Rembrandt est un voisin et ami de Ben Israël, et vit et travaille depuis 1631 dans la Breestraat [l'actuelle Jodenbreestraat], au centre du quartier d'Amsterdam près du marché au bois où se sont fixés la plupart des juifs d'Amsterdam.

Rembrandt a illustré l'ouvrage de Ben Israël, *La pierre glorieuse de Nabuchodonosor,* Amsterdam, Menasseh Ben Israël, 5415 [1655] ; celui-ci est, à la veille de son soudain décès, au faîte de sa renommée internationale, et parvient à obtenir d'Oliver Cromwell (1599-1658) la réadmission des juifs en Angleterre[103].

Source : Rijksmuseum, Amsterdam. inv. RP-P-1961-1145

[103] Lupovitch Howard N., *Jews and Judaism in World History*, Londres et New York : Routledge, 2010, p. 142 ; Méchoulan Henri, Nahon Gérard (éd.), Ben Israël Menasseh, *The Hope of Israël*, Oxford : Oxford University Press, 1987 ; Wandor Michelene, *The Music of the Prophets. The Resettlement of the Jews in England. 1655-56*, Londres : Arc Publications, 2006.

République des Lettres, débat interconfessionnel et chrétienté

Le *Voyage de Hollande* du chanoine Claude Joly, fait à la veille de la Paix de Westphalie, donne un intéressant aperçu de la vie intellectuelle aux Provinces-Unies. Le Parisien se montre curieux des lieux du savoir (universités, cabinets, bibliothèques, imprimeries-librairies), et des gens « *celebres dans les lettres* »[104]. Durant son séjour pendant l'été de 1646, le chanoine Joly fréquente des « *homme[s] de sçavoir* »[105], une « *merveille de nostre siecle* »[106] et un rabbin « *Docteur fort celebre* »[107], grâce à l'opportunité offerte par l'accompagnement d'un personnage de haut rang, Madame de Longueville. La qualité des savants rencontrés témoigne du mode d'existence et de sociabilité au sein de la république des Lettres.

Le « tourisme » intellectuel se double d'un voyage confessionnel. Les rencontres avec les philologues Heinsius et Saumaise de l'Université de Leyde et avec la curieuse « *Mademoiselle de Schurman* »[108] confrontent l'ecclésiastique catholique à des interlocuteurs résolument calvinistes. Le dialogue interconfessionnel se déroule dans un contexte mondain et les différences religieuses n'aboutissent point à un différend théologique. Le chanoine semble avide de connaître les usages d'autres religions, visitant les lieux de culte et assistant même, certes furtivement, à un service protestant[109]. Au-delà du voyage, la curiosité interconfessionnelle est satisfaite à travers les ouvrages imprimés (parfois de ses interlocuteurs) que le chanoine acquiert en nombre.

À Amsterdam, le débat s'engage également avec le juif Menasseh Ben Israël. Le rabbin, « *fort celebre entre eux par ses écrits* »[110], est

---

[104] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 162.

[105] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 107.

[106] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 167.

[107] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 108.

[108] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 151.

[109] À Clèves, alors possession de la République, Joly se rend à « *la grande Eglise qui sert à present de Temple, dont on a osté toutes les images & les autels, puis a esté reblanchie par dedans. Nous y entrasmes trois ou quatre pendant qu'on y faisoit le presche* » (Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 74).

[110] Joly Claude, *Voyage…*, *op. cit.*, p. 108.

une « *connoissance* » de la république des Lettres. La visite de la synagogue séfarade, *unicum* du genre à cette époque, et l'échange dogmatique avec le rabbin occupent une place importante dans le journal de voyage. Toutefois, la bonhomie des rapports profanes et mondains avec les hôtes calvinistes cède la place, dans le *Voyage*, à un exposé d'une parfaite orthodoxie catholique, fondé sur la Bible, bien plus austère. Pour le chanoine, les juifs, « *demeurez dans leur aveuglement avec une obstination horrible* »[111], se placent en dehors de la communauté chrétienne. L'homme d'Église prend acte de la rupture de l'universalité catholique, avec l'apparition de « *toute sorte de Religions* »[112] en Europe. Les calvinistes demeurent néanmoins dans « *la Foy de Iesus Christ* »[113] ; les juifs, quant à eux, sont exclus de la chrétienté. Le débat interconfessionnel s'en ressent.

En contrepoint du tableau d'une République multiconfessionnelle, centre de la république des Lettres, se dessine implicitement le portrait intellectuel et religieux d'un ecclésiastique français, érudit curieux, et ouvert à toute forme d'expression[114].

Après avoir fait le tour des principaux lieux de culture de la République, du moins de Hollande, la compagnie entame le voyage de retour. « *De sorte que Madame de Longueville iugeant qu'il n'y avoit plus rien à voir apres elle* [c'est-à-dire après Schurman, rencontrée la veille]*, elle se mit en chemin pour s'en retourner à Munster* »[115]. Et Claude Joly avec elle, les malles remplies de livres et le journal couvert de notes et de « *petites remarques* »[116].

111 Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit.*, p. 113.

112 Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit.*, p. 107.

113 Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit.*, p. 113.

114 Liberté d'esprit, que confirmeront pendant la Fronde ses options politiques, hétérodoxes par rapport à l'absolutisme monarchique s'affirmant.

115 Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit.*, p. 167.

116 Joly Claude, *Voyage*…, *op. cit.*, p. XI.

Les confessions au village : différences religieuses et structures sociales dans le monde rural germanophone à l'époque moderne. L'exemple du comté de Sarrewerden (xvii^e^-xviii^e^ siècles)

Laurent Jalabert

Résumé

La coexistence confessionnelle se mesure à l'aune du religieux et de ses pratiques qui déterminent souvent des espaces de séparation entre religions. L'objet de cet article est de s'intéresser davantage à des éléments du quotidien, aux structures sociales villageoises frottées à la question confessionnelle, afin de mettre en avant un autre élément constitutif et complexe de la frontière religieuse : celui des réalités sociales.

Mettre en rapport la confession et les structures sociales associées aux structures économiques peut apparaître comme une approche teintée de déterminisme, voire une approche ancienne. Nous connaissons tous les remarques de Max Weber dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), qui laissaient entendre la nécessité de chercher dans les protestantismes les racines du capitalisme et qui soulignaient que même dans les États catholiques de l'Allemagne, l'économie était dominée par des protestants. Certes, ses propos ont été nuancés mais, sans se présenter comme ses héritiers, des historiens ont utilisé le « schéma » wébérien pour analyser les

structures sociales dans les villes d'Empire pluriconfessionnelles[1]. Tout en m'inspirant de cette idée, je souhaite élargir modestement un champ d'analyse, qui a donné des conclusions intéressantes en milieu urbain, au champ du monde rural trop longtemps négligé en ce qui concerne l'histoire confessionnelle. Bien entendu, les difficultés existent pour aborder les liens entre les termes d'un triptyque « société-économie-confessions », comme nous allons l'observer avec un cas concret au XVIII^e siècle.

Dans les pages suivantes, il s'agit d'appréhender une société rurale pluriconfessionnelle, en situation d'enclave sur la frontière occidentale d'Empire jusqu'en 1793, et de s'interroger sur les relations interconfessionnelles vues au travers des structures économiques et sociales du village. L'approche n'est pas aisée, en raison des sources et de la réalité de la situation confessionnelle. En effet, plus on grossit l'objectif, plus on observe qu'en certains lieux, à l'exemple du comté de Sarrewerden, la mosaïque confessionnelle est une réalité complexe en terre d'Empire. Après 1648, les liens entre « seigneurs-sujets-confessions » ont été largement modifiés : cela s'explique par le droit, les mouvements de population et les événements politiques, éléments sur lesquels nous ne reviendrons pas[2]. Pour donner corps à notre réflexion, nous analyserons trois thèmes qui peuvent être des révélateurs de l'existence ou non du jeu des confessions dans les structures villageoises : la question des richesses, celle du tissu socio-économique et celle de l'occupation des postes « clefs » du village.

---

1 M. Weber, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905 pour la version allemande), établit clairement un lien entre confessions et stratification sociale, en faveur des protestants. Cette idée est sous-jacente dans le travail d'Étienne François : sa thèse soutenue en 1986, *La frontière invisible. Protestants et catholiques à Augsbourg, 1648-1806* (publiée sous le titre *Protestants et catholiques en Allemagne* : identités et pluralisme. Augsbourg, 1648-1806, Paris : Albin Michel, 1993), dans sa seconde partie, relève d'une approche économique et sociale, qui repose sans le dire sur le présupposé wébérien, sans nécessairement y adhérer en conclusion. M. Weber s'était aussi intéressé aux structures économiques et sociales du monde rural allemand du XIX^e siècle, sans pour autant s'attacher aux explications confessionnelles, et ce dans un contexte religieux différent, qui est celui des provinces de l'Allemagne orientale de l'époque (Weber Max, « Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter », *Archiv für soziale Gesetzgebung*, VII, 1894, p. 1-41 ; Weber Max (dir.), *Die Landarbeiter in den evangelischen Gebieten Norddeutschlands*, Tübingen : H. Laupp, 1899-1902).

2 Jalabert Laurent, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin. Droits, confessions et coexistence religieuse de 1648 à 1789*, Bruxelles : Peter Lang, 2009.

Profil des richesses

Existe-t-il un lien entre la confession et la fortune dans les villages où plusieurs religions coexistent ? Dans le cas présent, je n'aborderai pas le cas de la minorité juive, déjà observée dans d'autres terres d'Empire[3]. Pourtant, des pistes de réflexion sont communes, mais non identiques, le statut des juifs étant très particulier. À l'exemple de celles abordées par Claudia Ulbrich, laquelle s'est notamment interrogée sur les structures familiales et confessionnelles de la population du comté de Créhange, en tenant compte des questions de la sociabilité interconfessionnelle.

En ce qui concerne le comté de Sarrewerden, on peut chercher à appréhender les rapports entre structures sociales et structures confessionnelles grâce à une source de 1742 issue des travaux de commissaires, effectués en vue d'un partage territorial rendu effectif en 1745. Cette terre du Nassau compte plus de trente villages, sans véritable bourg capitale depuis que Sarrewerden et Bouquenom sont passées à la Lorraine[4]. Neusaarwerden, fondée sur la rive gauche de la Sarre par le comte Ludwig Krato en 1707, devient bien le nouveau siège de l'autorité nassauvienne dans le comté, mais le partage de celui-ci en 1745 entre Karl von Nassau-Weilburg et Wilhelm Heinrich von Nassau-Saarbrücken réduit le nouveau bourg à n'être le chef-lieu que du tiers de l'ancien territoire[5]. Nous sommes donc bien dans un contexte profondément rural avec un réseau de villages que l'on

---

3 Ulbrich Claudia, *Shulamit und Margarete : Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*, Wien : Böhlau Verlag, 1999 ; Ullmann Sabine, *Nachbarschaft und Konkurrenz : Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650 bis 1750*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 ; Ullmann Sabine, « Nachbarn, Gemeindegenossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen in Landgemeinden Oberschwabens während der Frühen Neuzeit », in Holenstein André, Ullmann Sabine (dir.), *Nachbarn, Gemeindegenossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der Frühen Neuzeit*, Epfendorf/Neckar : Bibliotheca academica Verlag, 2004 ; Ullmann Sabine, « Poor Jewish Families in Early Modern Rural Swabia », in Fontaine Laurence, Schlumbohm Jürgen (eds.), *Households Strategies for Survival 1600-2000 : Fission, Faction and Cooperation*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p. 93-113.

4 Le comté lui-même était l'objet d'une querelle avec les comtes de Nassau, lesquels avaient fait appel à la chambre de justice impériale. Un arrêt a été rendu en 1629, cédant ces deux bourgs au duc de Lorraine.

5 C'est le village de Harskirchen qui devient le siège du bailliage, sous l'autorité des Nassau-Sarrebrück.

peut appréhender statistiquement au milieu du XVIII[e] siècle à partir d'une enquête menée à l'échelle du comté en 1742. Ces documents[6], recoupés avec les registres paroissiaux et les reconstitutions de familles, peuvent nous aider à mieux saisir la question qui nous intéresse. Un sondage effectué sur près des deux tiers des villages du comté nous permet déjà de dresser un premier profil économique des confessions. L'échantillonnage est fiable dans la mesure où ont été sélectionnés : des villages très majoritairement catholiques, calvinistes ou luthériens, des villages où la parité numérique entre catholiques et luthériens est presque respectée. Ces villages sont situés en plusieurs endroits du comté : à la frontière, soit de la Lorraine catholique soit du comté luthérien de la Petite-Pierre, soit de la principauté de Lixheim où vivent nombre de calvinistes.

Tableau 1 : Estimation des biens dans 20 villages du comté[7]

	Bon	**Moyen**	**Mauvais**	**Total**	**% Total**
Catholiques	96	142	187	425	38,1
Luthériens	148	178	157	483	43,3
Réformés	43	69	95	207	18,6
TOTAL	287	389	439	1 115	100
% TOTAL	25,75	34,9	39,35	100	

La répartition confessionnelle sur la vingtaine de villages sélectionnés indique une légère majorité luthérienne (43,30 %), devant une forte présence catholique (38,10 %) et une minorité calviniste (18,60 %). Si l'on prend en compte la totalité des habitants, c'est-à-dire les conjoints et les enfants, on obtient une répartition assez proche : respectivement 41,30 %, 40,50 % et 18,20 %. Ce premier tableau repose sur l'enquête de 1742 qui s'intéresse aux chefs de famille avec une estimation de leurs biens selon les trois catégories indiquées. Sans

6 Archives départementales du bas-Rhin (désormais ADBR), E 5136.

7 Tableau établi d'après l'enquête menée en 1742 dans le comté de Sarrewerden (ADBR E 5136).

prendre en compte la confession, les données montrent qu'environ 25 % des familles vivent dans une certaine aisance, un tiers (34,9 %) s'en sort, et un gros tiers (39,35 %) connaît la gêne économique.

Si l'on observe la répartition par confession (tableau 2), les profils économico-confessionnels s'affinent. On constate chez les catholiques une répartition relativement équilibrée, avec une tendance à des biens modestes à faibles. Même constat chez les calvinistes, l'autre minorité confessionnelle, mais avec des effectifs bruts bien plus faibles. Comparativement, les luthériens affichent un profil moyen à supérieur, représentant de surcroît plus de la moitié des biens évalués comme bons. Si l'on accepte ces données, ne connaissant pas les critères précis aboutissant à l'attribution de l'une ou de l'autre des mentions[8], la confession luthérienne, qui est celle de l'autorité du prince et seigneur, apparaît économiquement plus avantagée que les deux autres confessions. Cependant, la population catholique, qui a largement bénéficié des avantages issus de la Paix de Ryswick, ne semble pas être la minorité si misérable que certains auteurs du xixe siècle se sont plu à définir. Cela suppose que les catholiques ont réussi à mettre en œuvre des stratégies familiales et économiques propres à faire croître leurs biens : ils sont donc parvenus à s'insérer dans le circuit d'acquisition de terres[9], lequel, a contrario, ne s'est pas effectué au seul profit des luthériens. D'ailleurs, dans les lieux très majoritairement ou exclusivement catholiques, ces derniers sont parvenus à atteindre une bonne aisance économique : à Siltzheim et à Ensweiler, leurs biens sont qualifiés pour un tiers de bons et un tiers de moyens, ce qui ne constitue pas une règle pour les villages au profil confessionnel identique. À Rauweiler, où les réformés constituent près de 80 % de la population (40 chefs de famille sur 46), ce sont moins des deux tiers (57 %) qui entrent dans les mêmes catégories. Dans les villages très majoritairement luthériens, comme Domfessel (86 %) ou Lorentzen (73 %), on retrouve la tendance générale définie précédemment, c'est-à-dire une richesse moyenne : à Domfessel, près de 70 % des biens sont qualifiés de bons (52 % du

8 De plus, les documents mentionnent des *Gesinde*, des domestiques, sans stipuler la confession.

9 Alors qu'ils ne représentaient certainement qu'environ 20 % des chefs de famille au cours des années 1670 (Matthis Gustav, *Bilder aus der Kirchen- und Dörfergeschichte der Grafschaft Saarwerden*, Strasbourg : Heitz, 1894, p. 152).

total) ou moyens (18 %), et à Lorentzen, 74 % des biens luthériens entrent dans les deux premières catégories (respectivement 34 % et 40 % du total). Dans les villages mixtes avec une forte proportion de catholiques, comme Völlerdingen, les luthériens (49 %) sont aux deux tiers dans les deux premières catégories, alors qu'on n'y trouve qu'un tiers seulement des catholiques (42 % de la population). Ainsi, les luthériens paraissent avoir tiré profit d'une forme de préférence confessionnelle, liée au statut religieux du comté, mais ils sont en concurrence avec les catholiques.

***Tableau 2 : Répartition des biens selon la confession*[10]**

2a	**Sur la série**		**Sur total**
Catholiques	**effectif**	**%**	**%**
Bon	96	33,45 %	8,60 %
Moyen	142	36,50 %	12,70 %
Mauvais	187	42,60 %	16,80 %

2b	**Sur la série**		**Sur total**
Luthériens	**effectif**	**%**	**%**
Bon	148	51,55 %	13,30 %
Moyen	178	45,75 %	16,00 %
Mauvais	157	35,75 %	14,00 %

2c	**Sur la série**		**Sur total**
Réformés	**effectif**	**%**	**%**
Bon	43	15,00 %	3,80 %
Moyen	69	17,75 %	6,20 %
Mauvais	95	21,65 %	8,60 %

10 ADBR E 5136.

Les réformés entrent eux aussi en concurrence avec les luthériens, avec des effectifs certes moindres que ceux des catholiques, mais dans des proportions relatives identiques : moitié moins nombreux que ces derniers, on peut remarquer que les réformés suivent un profil très proche de celui des catholiques dans chaque catégorie de « biens ». Ainsi, si l'on double artificiellement les pourcentages pour les réformés, on retrouve des effectifs équivalents à ceux des catholiques, et donc une répartition des biens proportionnelle entre effectifs confessionnels pour ces deux minorités.

Observons à présent dans le détail cette répartition des biens en analysant quelques lieux précis. À Görlingen, à l'extrême sud du comté, les réformés sont majoritaires (17 chefs de famille contre 5 pour les catholiques et 3 pour les luthériens) ; les journaliers (9 hommes) sont des trois confessions mais on y retrouve les deux minorités du village (6 noms) au plus bas de l'échelle sociale. Les réformés occupent tous les métiers de l'artisanat du village et la moitié sont des laboureurs : à ce titre, ils sont économiquement les mieux dotés (7 bons et 7 moyens). À Diedendorf, autre village « welsch » originellement destiné aux calvinistes, il y a 4 chefs de famille catholiques, 26 luthériens et 25 calvinistes. Or, il y a dans ce village une concurrence entre les tenants des deux confessions protestantes à l'avantage des luthériens : pour les catégories *Gut* et *Mittel*, ils sont dans chaque cas deux fois plus nombreux ; l'inverse est vrai pour la catégorie *Schlecht*. Dans deux autres villages « welsch », à Altweiler et Burbach, il y a un équilibre entre luthériens et réformés, réel dans le premier village, au léger avantage des calvinistes dans le second.

Une conclusion pourrait être la suivante : à l'échelle du village, la confession majoritaire l'emporte. La réalité, on le devine, est plus complexe car il nous faut tenir compte de l'histoire du comté mais aussi de celle du village – en particulier des mouvements humains – et de son terroir, ce dernier point étant très difficile à percevoir. Une autre conclusion – sans surprise – apparaît : la richesse repose essentiellement sur la terre. Il y a une très forte corrélation entre les catégories « bons » et « moyens » et le statut de laboureur. A contrario, la grande majorité des *Taglöhner* se retrouvent dans la catégorie « mauvais », de même souvent que les vachers et porchers. Pour les autres métiers, les artisans ruraux, lesquels possèdent tous également un peu de prés et de champs cultivables, la ventilation est plus large entre les catégories : les

forgerons semblent mieux s'en sortir que les cordonniers et les maçons. Bien entendu, il y a les curés et pasteurs, qui pour la plupart se situent dans la première catégorie, les maîtres d'école des diverses confessions se retrouvant davantage dans les revenus moyens, voire faibles. Mais qu'en est-il des liens entre métiers et confessions dans ces villages ?

Le tissu socioconfessionnel rural

Pour tenter de répondre à cette question, une étude a été menée sur huit villages (tableau 3), répartis comme suit : deux villages essentiellement luthériens (Lorenzen, Hirschland), deux autres très majoritairement catholiques (Siltzheim, Herbitzheim), un autre calviniste (Rauweiler), deux villages mixtes catholiques-luthériens (Völlerdingen, Keskastel) et un mixte luthériens-réformés (Burbach). Nous avons dès lors une population active de 535 individus dont les métiers sont identifiés, toujours d'après l'enquête de 1742, avec une part de catholiques plus importante (47,3 %) que la moyenne constatée sur le comté (38,10 %) : cette différence s'explique par la présence de Herbitzheim, village populeux.

***Tableau 3 : Confessions et métiers dans huit villages du comté (1742)*[11]**

<table>
<tr><th></th><th></th><th colspan="2">Catholiques</th><th colspan="2">Luthériens</th><th colspan="2">Réformés</th></tr>
<tr><th></th><th>% population active</th><th>% population</th><th>% dans le métier</th><th>% population</th><th>% dans le métier</th><th>% population</th><th>% dans le métier</th></tr>
<tr><td>Laboureur</td><td>27,3</td><td rowspan="8">47,3</td><td>38,3</td><td rowspan="8">35,9</td><td>48,6</td><td rowspan="8">16,8</td><td>13,1</td></tr>
<tr><td>Journalier</td><td>31,2</td><td>60</td><td>24</td><td>16</td></tr>
<tr><td>Maçon</td><td>3,75</td><td>80</td><td></td><td>20</td></tr>
<tr><td>Menuisier</td><td>1,1</td><td>100</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>Textile</td><td>10,3</td><td>30,9</td><td>47,3</td><td>21,8</td></tr>
<tr><td>Cuir</td><td>4,3</td><td>39,1</td><td>34,8</td><td>26,1</td></tr>
<tr><td>Boucher</td><td>1,8</td><td>40</td><td>40</td><td>20</td></tr>
<tr><td>Forgeron</td><td>4,7</td><td>48</td><td>40</td><td>12</td></tr>
<tr><td></td><td>84,45</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

[11] ADBR 5136.

Le relevé nous montre que près de 60 % des individus ont un métier en lien avec l'agriculture, et ce quelle que soit la confession : 64,4 % pour les catholiques, 63,5 % pour les luthériens et 57,7 % pour les réformés. Cependant, on s'aperçoit que la catégorie socioprofessionnelle diffère selon la religion : les luthériens sont surreprésentés parmi les laboureurs, ce qui corrobore l'idée d'un patrimoine moyen supérieur aux autres confessions, alors que les catholiques le sont au sein des journaliers. De même, on peut observer une répartition confessionnelle pour certains métiers de l'artisanat, comme les maçons et les menuisiers, essentiellement des catholiques, mais pas pour les autres. La richesse étant issue de la terre, et comme catholiques et calvinistes ne représentent que peu de laboureurs, on peut en déduire que leur richesse relative vient des métiers de l'artisanat qu'ils ont su occuper. C'est le cas par exemple à Herbitzheim (à 82 % catholique) où l'un des trois bouchers est calviniste : y a-t-il alors une répartition de la clientèle ? À ce boucher la population protestante du village, aux deux autres la part catholique ? Il s'avère impossible de répondre. Pourtant, nous touchons la réalité des relations interconfessionnelles. D'autres exemples existent (tableau 4), comme à Burbach (à 97 % protestant) où les quatre chefs de famille catholiques sont journaliers (1), maçons (2) et menuisiers (1). Lorsqu'on est protestant, s'empêche-t-on de faire appel à leur service ? C'est une possibilité, mais alors de quoi vivent ces catholiques ? Si l'on prend Völlerdingen, où populations catholiques et luthériennes sont numériquement proches, on retrouve bien des traits de ce qui vient d'être dit. Pour les catholiques, peu de laboureurs, beaucoup de journaliers, lesquels doivent bien s'employer à offrir leurs bras aussi aux luthériens ; des artisans, certes, mais les trois forgerons sont luthériens. La spécialisation, par exemple des catholiques, dans certains métiers, se trouve confirmée. À Keskastel, sur les 15 menuisiers répertoriés sur le xviii^e^ siècle, 13 sont catholiques, deux luthériens.

Tableau 4 : répartition professionnelle des chefs de famille dans cinq villages du comté[12]

	Burbach			Lorentzen			Herbitzheim			Völlerdigen			Keskastel		
	C	**L**	**R**	**C**	**L**	**R**	**C**	**L**	**R**	**C**	**L**	**R**	**C**	**L**	**R**
Laboureur		5	7	1	16		27	6	2	2	15		10	16	
Journalier	1	5	6	2	3	3	43	5	2	11	5	3	27	2	2
Métayer					1						1				
Vacher		1			1		1					1	1		
Porcher		1			1		1					1	1		
Berger										1					
Pâtre pour oies			1		1										
Jardinier						1									
Fileur de tabac													1	1	
Charpentier					1		3				1		3		
Couvreur													1		
Menuisier	1						1						4		
Maçon	2		1	2		2	9		1	2			1		
Tailleur de pierre										2					
Cordonnier		1	1		1	1	3		1		1		2	1	
Bottelier													1		
Bourrelier													1		
Tailleur		1	2		3		6		1	1	3		1	3	
Faiseur de bas					2									2	
Tricoteur		1													
Fileur											1				
Tanneur									2						
Teinturier														1	
Toilier							3	2	3	3	2				
Cordelier					2	1		2					2	1	2
Ferblantier							1								
Cloutier							1			1					
Forgeron		1	1		2		8				2		1	2	
Charron					1								1	1	
Voiturier		1					2								
Tonnelier			1		2								2		
Marchand													1	1	
Boucher		2	1		1		1		1				3	1	
Boulanger					1										
Aubergiste									1						
Meunier						1	2			1					
Meunier à huile						1	2								

12 ADBR 5136.

Religion et postes clefs au village

Un autre moyen pour mesurer les rapports interconfessionnels est de se pencher sur le fonctionnement « politique » du village. Dans le comté de Sarrewerden, la plupart des personnes sont signalées comme *Leibeigene*, donc de condition servile. Dans tous les villages cependant, il y a des personnes libres (« *Befreyte* »), parmi lesquelles on retrouve généralement le *meier*, le vacher, le porcher, le berger, parfois le meunier. Comme dans les campagnes d'Ancien Régime, les liens avec l'autorité seigneuriale, qui passent par la justice et les redevances, sont incarnés par quelques individus, des échevins, un *Heimeier* (*Heimmeyer* ou « premier échevin »[13]) et un *Meier*, lesquels ne sont pas choisis de la même manière. Le *Meier* – le maire seigneurial – et les échevins de justice sont désignés par le bailli alors que le *Heimeier* est élu par la communauté villageoise, le jour des Rois, puis confirmé dans sa fonction par le bailliage[14]. *Meier* et échevins, généralement au nombre de deux, respectivement de quatre pour les plus grosses communautés comme Herbitzheim, forment le premier échelon de justice pour les petites causes civiles. Le maire seigneurial a aussi pour fonction de percevoir les taxes et redevances. Au regard de l'importance de cette fonction, l'autorité comtale a tendance à rechercher la fidélité d'une famille qui, en compensation d'une image peut-être une peu dépréciée, gagne en prestige par le pouvoir délégué, d'autant plus que le maire seigneurial ne participe pas aux corvées[15]. Le *Heimeier* joue un rôle financier à l'égard des biens et des revenus de la communauté, qu'il est aussi chargé de représenter lors d'affaires ou de conflits ; il remplit également une fonction de police – « *die Policey und das Herrschaftliche Interesse zu sehen* »[16] – qui consiste par exemple à surveiller le ban et à prévenir les incendies en s'assurant de l'entretien des fours et cheminées des maisons.

---

[13] Traduction difficile en français de ce terme qui combine la référence au *Heim* – la maison, le foyer – et à la fonction de maire.

[14] Par exemple à Lorentzen : « *Der Meyer und Schöffen werden von Amts wegen bestellet und verpflüchtet, der Heymeyer aber alljährlig um Königstag von der Gemeinde aus ihrer Mitten nach denen meisten Stimmen erwelet und darauf vom Amt confirmiret und verpflichtet* » (ADBR E 5136).

[15] En contrepartie, il paie le *Meyerschwein*, d'environ 7,5 gulden (Matthis Gustav, *Bilder aus der Kirchen- und Dörfergeschichte…*, *op. cit.*, p. 142).

[16] Mention dans la *Tabelle* de Sieweiler (ADBR E 5136).

Observons à présent la réalité sociale et confessionnelle pour la quasi-totalité des villages du comté de Sarrewerden (tableau 5). Une analyse des descriptifs de 30 villages[17] a permis d'affiner la vision des relations interconfessionnelles à travers l'étude de la répartition des postes importants et des métiers occupant une place particulière dans la société villageoise. Les maires seigneuriaux, des hommes mûrs (moyenne d'âge 50,1 ans), sont dans la très grande majorité des cas des luthériens (85 %), dont certains d'ailleurs remplissent leur office dans plusieurs villages. La disparité avec la réalité de la répartition confessionnelle est flagrante. Seuls quelques villages où la population réformée est très largement majoritaire – Rauweiler, Görlingen et Kirberg – possèdent un maire seigneurial de leur confession. A contrario, les villages largement catholiques ne bénéficient pas de la préférence confessionnelle[18], à l'exception d'Insweiler. Dans ce dernier cas, la situation est très particulière car le village est enclavé à l'ouest du comté, en terre lorraine. De plus, dans deux villages fortement catholiques, il n'y a pas de maire indiqué : à Siltzheim, le maire est décédé et, à Eschweiler (86 %), le maire est Hans Thiebold Ganglof de Posdorf, luthérien et également maire de la petite communauté nassauvienne de ce dernier village. À Herbitzheim, gros village catholique, nombre de noms de maires sont luthériens : Bauer Adam, Bauer Tilman, sans lien de parenté apparent, au contraire de la famille Haldi qui compte quatre générations de maires jusqu'à 1793 (Louis, Samuel, Wilhelm, Ludwig).

Que penser de cette situation ? Les autorités comtales font jouer jusqu'à un certain point les liens entre familles protestantes, d'autant plus que les réformés ont une place particulière depuis le XVI^e^ siècle avec les villages créés pour eux. Par contre, dans les villages où luthériens et calvinistes sont en nombre assez équilibrés, les maires sont luthériens, comme à Burbach, Diedendorf. Les catholiques sont certainement volontairement ostracisés de cette fonction – à moins qu'il ne s'agisse d'un effet de source et de chronologie[19] –

[17] Il manque quatre villages en raison de l'absence ou du descriptif ou de mentions suffisamment précises.

[18] La situation est flagrante à Örmingen, Büssert, Sieweiler.

[19] En effet, le milieu du XVIII^e^ siècle correspond à un durcissement confessionnel à l'égard des catholiques dans le comté de Nassau-Sarrewerden.

pour des raisons politiques. En effet, ils ont largement bénéficié d'avancées cultuelles en raison des entreprises de recatholicisation de Louis XIV, confirmées par le Traité de Ryswick : les autorités nassauviennes cherchent peut-être à limiter l'importance de la communauté catholique en ne lui attribuant pas de poste de pouvoir. Autre explication possible : les limites de l'instruction dans le milieu catholique, mais cela me paraît être une hypothèse fragile. Il y a tout de même Insweiler où le maire est catholique : le bailli peut-il faire autrement dans ce village situé en enclave en Lorraine et où la population est à 96 % catholique ? N'est-ce pas une forme de diplomatie visant à donner un peu pour ne pas à avoir à répondre à de possibles récriminations ? Voilà des pistes sans réponse.

Tableau 5 : Confessions et « postes à profil »[20]

	Nombre de villages	Identifiés	Luthériens		Catholiques		Réformés		Âge moyen
Maires	30	27	23	85 %	1	4 %	3	11 %	50,9 ans
Heimeier	30	27	17	63 %	8	30 %	2	7 %	41,3 ans
Échevin 1	30	27	15	55 %	8	30 %	4	15 %	55 ans
Échevin 2	30	16	10	62 %	2	12 %	4	26 %	47,4 ans
Meuniers	30	22	6	27 %	9	40 %	7	33 %	
Chasseurs	30	6	3	50 %	1	17 %	2	33 %	
Bergers	30	15	7	46 %	7	46 %	1	8 %	
Vachers	30	26	9	34 %	10	38 %	7	28 %	
Porchers	30	26	9	34 %	10	38 %	7	28 %	

Cela étant, au-delà de ce constat, lorsqu'une famille attire l'attention du bailliage pour remplir la fonction, elle cherche à conserver celle-ci. C'est ce que l'on peut déduire du cas des familles Dominger et Fiegel à Bärendorf entre la fin du xvii^e^ et la première moitié du xviii^e^ siècle. Sur au moins deux générations, ils fournissent

[20] ADBR E 5136.

six maires seigneuriaux et s'allient doublement par mariage des enfants respectifs en 1717 et en 1745. Toutefois, ces alliances ne leur permettent pas de conserver le titre dans la famille. Dans le village réformé de Kirberg, c'est la famille Balliet qui donne des maires : après 1750, un Peter Balliet est signalé, sans que l'on sache s'il est le frère de Paulus Balliet, lui aussi maire et dont trois des six enfants servent le comté, deux en tant que maires seigneuriaux (Paulus junior et Ludwig, qui meurt tôt, à 36 ans), le troisième, Jacob, comme « agent ». Mais nous sommes à la fin de l'Ancien Régime et la carrière familiale s'arrête là. À Rauweiler, autre village réformé, ce sont les Girardin qui s'imposent : au cours de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, cinq membres de la famille occupent la fonction de maire, dont quatre sont de la même filiation, soit Stefan Girardin, deux de ses fils (David et Stefan junior) et un petit-fils (Jacob). Stratégies familiales et volonté comtale convergent : les premières y trouvent influence, la seconde efficience.

Pour les échevins, la répartition confessionnelle suit davantage la situation religieuse du village. Au contraire de ce que l'on a entraperçu pour les maires seigneuriaux, on constate que des réformés et surtout des catholiques sont choisis par l'autorité comtale pour remplir cette fonction. Le constat est flagrant pour Herbitzheim où, sur les quatre échevins, trois sont catholiques et un réformé. À Eschweiler, Örmingen, Sieweiler, donc dans les villages où la proportion de catholiques s'élève au moins aux deux tiers, un des échevins – jamais les deux – est catholique. Dans les autres villages majoritairement protestants, il y a un ou aucun échevin de la religion romaine. Ces données corroborent le constat précédent, concernant les maires seigneuriaux : il y a certainement un choix délibéré des autorités comtales pour limiter le pouvoir de représentation des catholiques, d'autant plus que la « règle » n'est pas appliquée aux réformés.

Le cas des *Heimeier* est différent. Dans presque les deux tiers des villages, ils sont luthériens ; dans un seul cas, il s'agit d'un village très catholique (à Örmingen). Deux des huit *Heimeier* catholiques détiennent cette charge dans des villages respectivement réformés (Görlingen, 80 %) et luthériens (Zollingen, 75 %). Le meilleur équilibre confessionnel s'explique bien entendu par le poids de la communauté elle-même, puisque celle-ci nomme ses *Heimeier* ; de

plus, le choix d'un catholique par une communauté protestante (et sans doute inversement) relève certainement d'une reconnaissance de capacités, de compétences, de charisme chez un individu. Si cette fonction de *Heimeier* n'est peut-être pas aconfessionnelle, elle ne représente pas un marqueur confessionnel fort.

Retrouve-t-on un constat parallèle pour les métiers qui occupent une place particulière dans la société rurale d'Ancien Régime ? Examinons le cas du chasseur seigneurial. Dans l'enquête de 1742, seuls six ont été identifiés mais leur répartition est intéressante. En effet, le chasseur n'appartient qu'à deux reprises à la confession majoritaire. Il ne s'agit pas d'une règle, comme le démontrent les autres cas documentés : à Pisdorf et Zollingen, majoritairement luthériens, le chasseur est réformé ; à Altweiler (calviniste), il est catholique et, à Siltzheim, le seul luthérien du lieu est ledit chasseur. Il s'agit de Johan Ernst Demuth, également garde forestier, dont le père Johann Ludwig était *Rathausbeständer* à Herbitzheim. C'est un autre protestant, Heinrich Carl Bürck, qui lui succède. Un autre Ludwig Demuth est quant à lui chasseur à Herbitzheim, dont le père, Johann Valentin, vient du Hanau. Il s'agit de deux familles, peut-être liées, issues du monde fermé de la chasse. C'est aussi le cas d'Hartmuth Dassdorf, également chasseur et garde forestier à Herbitzheim, qui a épousé Maria Charlotta Merck, dont le père est Öberförster au même lieu. On voit certes des stratégies familiales pour conserver une fonction d'autorité mais aussi, certainement, une stratégie comtale destinée à attribuer la fonction de chasseur et garde forestier aux membres d'une minorité dont on peut penser que les liens avec la majorité confessionnelle sont des plus restreints. Autre possibilité, le recrutement peut s'effectuer dans la même confession mais « au loin » : à Altweiler par exemple, un certain Peter Lichty (après 1790) vient de Rech, en Lorraine.

Bergers, vachers, porchers et gardiens d'oies appartiennent à toutes les confessions. Comme ils sont choisis par la communauté, nous ne nous trouvons pas dans la même logique que précédemment. La répartition confessionnelle est relativement homogène, bien plus que le poids des confessions observé sur l'ensemble des villages. En conséquence, cela signifie que réformés et catholiques, dans des proportions différentes, sont surreprésentés parmi les vachers et porchers. Des villages choisissent des personnes de la

confession majoritaire mais d'autres prennent ces pâtres dans la petite minorité, comme à Bütten et Harskirchen où le choix se porte sur un réformé et un catholique. À Altweiler (protestant à 92 %), berger, vacher et porcher sont catholiques. D'autres exemples renforcent cette hypothèse. Pourquoi ce choix aconfessionnel ? Ces métiers, qui ne jouissent d'aucun prestige mais supposent une responsabilité, nécessitent un savoir-faire auprès des bêtes. Une autre explication peut être avancée et nous permet de rejoindre le terreau confessionnel : prendre des bergers ou des porchers d'une minorité confessionnelle, c'est associer marginalité religieuse et marginalité sociale.

Autre individu à l'image particulière, le meunier est de toutes les confessions. Dans le comté, il est parfois qualifié d'homme libre mais, surtout, il n'occupe pas toujours une fonction seigneuriale : nombre de moulins sont identifiés comme non banaux, d'autres sont qualifiés de *herrschaftliche Erbbestandmühle*. Cela étant, il n'appartient pas toujours à la religion majoritaire du village. À Altweiler, la famille Georg, luthérienne, fournit six noms de meuniers sur la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, issus de deux branches, l'une du village et l'autre de Harskirchen. À Keskastel, on trouve des meuniers catholiques (les Müller) et réformés (les Vautrin), sur plusieurs générations, mais sans alliances interconfessionnelles.

La présente analyse ne prétend pas donner de conclusions définitives. D'une part, nombre de zones d'ombre subsistent – à l'exemple du cas des aubergistes – car il faudrait pouvoir confronter les hypothèses avec des sources normatives qui n'existent plus nécessairement. D'autre part, il faudrait pénétrer davantage dans les structures familiales pour mieux mesurer les stratégies familiales et les confronter avec la réalité confessionnelle. Nous savons que la notion de frontière confessionnelle est protéiforme et ne se concentre pas seulement sur les aspects de la vie religieuse : les marqueurs identitaires peuvent aussi se lire dans le quotidien, notamment des villes pluriconfessionnelles. Au village, cette idée prévaut également, au-delà des pesanteurs des structures rurales. C'est pourquoi il convient d'approfondir ce type d'analyse, afin de dépasser des visions caricaturales de la frontière confessionnelle dans les campagnes, que l'on veut trop souvent résumer à la frontière religieuse plus visible, identifiable

par les rites et les pratiques religieuses[21]. Autre élément important à approfondir : la pratique de l'interconfessionnalité par les autorités seigneuriales. On l'a vu, celles-ci semblent utiliser dans certains cas le pluriconfessionnalisme pour assurer leurs prérogatives, par exemple dans le choix des chasseurs ou des maires. Elles ont certes le souci de maintenir un certain équilibre mais on devine bien qu'il s'agit là d'une construction politique sans cesse en reconfiguration et qui peut connaître des ruptures, comme en témoigne la révolte généralisée de 1722 au cours de laquelle villageois catholiques, luthériens et calvinistes se sont associés pour s'opposer à la volonté du comte de Nassau de percevoir un droit seigneurial « injuste ». Enfin, la pratique de l'interconfessionnalité doit également se mesurer à l'aune des communautés rurales elles-mêmes, dans leur capacité à désigner des représentants et acteurs de leur quotidien, à l'exemple des échevins. C'est dans la multiplication de ces enquêtes de terrain que les historiens pourront affiner la vision de la frontière confessionnelle, frontière qui n'est ni poreuse ni dogmatique, et qui s'ancre dans la vie quotidienne.

[21] Nous faisons ici référence aux nombreuses études anciennes, pour la plupart sous la forme d'articles. À titre d'exemple, pour le Palatinat, la prolifique production de Georg Biundo dans les *Blätter für Pfälzische Kirchengeschischte*. Plus récemment, les solides travaux d'Albert Ernst (*Die reformierte Kirche der Kurpfalz nach dem Dreißigjährigen Krieg (1649-1685)*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1996) ou de Christoph Flegel (*Die lutherische Kirche in der Pfalz von 1648 bis 1716*, Mayence : Philipp von Zabern, 1999), en partant de la structure ecclésiale, n'envisagent guère les autres réalités confessionnelles si ce n'est sous l'angle du respect de la discipline religieuse. Même Forster Marc R., *The Counter-reformation in the villages. Religion and Reform in Bishopric of Speyer 1560-1720*, Ithaca : Cornell University Press, 1992, en travaillant sur une identité religieuse créée au sein même du village, étudie les rapports avec la norme ecclésiale. Ainsi, les rapports interconfessionnels, tels les mariages mixtes, sont vus comme des transgressions alors que les réalités du quotidien n'apparaissent guère. En revanche, ce n'est pas le point de vue adopté par Claudia Ulbrich, Sabine Ullmann ou encore Dagmar Freist dans ses travaux sur les mariages mixtes, ni par Duhamelle Christophe, *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris : EHESS, 2010.

TROISIÈME PARTIE :

Le dépassement des frontières confessionnelles

Identités de frontière. La principauté épiscopale de Bâle pendant la guerre de Trente Ans

Bertrand Forclaz

Résumé

L'Évêché de Bâle, situé en marge du Corps helvétique, était traversé par de complexes frontières politiques et confessionnelles au XVII[e] siècle. Son étude pendant la Guerre de Trente Ans met en évidence des contacts supraconfessionnels, notamment à travers le phénomène du refuge et des tentatives d'alliance d'acteurs politico-religieux catholiques avec le canton réformé de Berne.

Mosaïque politique et confessionnelle, la principauté épiscopale de Bâle était, à l'époque moderne, traversée par de multiples frontières – division religieuse entre catholiques et réformés, distinction politique entre bailliages septentrionaux considérés comme terres d'Empire et bailliages méridionaux appartenant au Corps helvétique, partage linguistique entre français et allemand. La guerre de Trente Ans, qui frappa durement ce territoire, permet d'étudier la perméabilité de ces frontières et la problématique, qui lui est liée, de la cristallisation des identités sociales : en effet, dans la production des identités, la

différenciation par rapport à l'autre s'avère fondamentale[1]. Il s'agira donc d'établir quelles identités politiques et confessionnelles furent mobilisées pendant le conflit : dans quelle mesure s'appuyaient-elles sur ces frontières intérieures ou au contraire les dépassaient-elles ?

Précisons tout d'abord les termes utilisés. Quant au concept d'identité, il convient de l'utiliser au pluriel : à l'époque moderne comme aujourd'hui, les acteurs déployaient en fonction du contexte d'action des identités plurielles, qu'on peut considérer comme autant de cercles concentriques : identité familiale, professionnelle, locale, confessionnelle, etc. De même, on insistera sur la perméabilité des frontières à l'époque moderne, en particulier dans le domaine politique, du fait des enchevêtrements entre autorités concurrentes, mais également dans le domaine religieux[2].

Quant aux sources de cette étude, elles sont variées : correspondances, écrits personnels, actes de procès. Comme souvent, ces documents sont cependant avares de renseignements et concernent avant tout les membres des élites – dans le cas qui nous occupe, ecclésiastiques et officiers de la principauté. Cet article est organisé en deux temps, s'arrêtant tout d'abord sur l'affirmation des frontières politiques et confessionnelles, avant de s'intéresser à leur dépassement. On conclura par une réflexion sur le caractère temporaire, lié à la guerre, ou au contraire durable de ces phénomènes. Pour bien comprendre la nature de ces identités et de ces frontières, il sera procédé en premier lieu à une présentation succincte de l'Évêché de Bâle au XVII[e] siècle sous l'angle de son organisation institutionnelle et de sa division confessionnelle.

---

[1] Cet article s'insère dans une recherche plus large sur la guerre de Trente Ans dans l'Arc jurassien, financée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique. Mes remerciements s'adressent à ma collaboratrice Franziska Kissling, qui a transcrit les documents en allemand aux Archives de l'ancien Évêché de Bâle à Porrentruy.

[2] Sur le caractère pluriel des identités à l'époque moderne, voir en particulier VOLKLAND Frauke, *Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 ; FORCLAZ Bertrand, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVII[e] siècle*, Paris : Honoré Champion, sous presse ; sur la perméabilité des frontières confessionnelles, cf. notamment VON GREYERZ Kaspar, JAKUBOWSKI-TIESSEN Manfred, KAUFMANN Thomas (Hrsg.), *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003 ; DUHAMELLE Christophe, *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2010.

La principauté épiscopale de Bâle : situation politique et religieuse au XVII^e^ siècle[3]

La principauté épiscopale de Bâle, à l'époque moderne, était une de ces constructions improbables dont le Saint-Empire romain germanique était coutumier : en partie terre d'Empire et en partie rattachée au Corps helvétique, partagée entre les confessions catholique et réformée[4]. Sur le plan politique, la principauté épiscopale maintint une double appartenance à l'époque moderne : pays allié du Corps helvétique, elle était aussi un État du Saint-Empire romain germanique. Après le passage de Bâle à la Réforme, l'évêque de Bâle s'installa en 1528 à Porrentruy, qui devint sa capitale. Mais les bailliages méridionaux de la principauté avaient conclu des accords de combourgeoisie avec les cantons de Bâle et Berne, et la ville de Bienne était un pays allié du Corps helvétique : la souveraineté du prince-évêque y était donc limitée. Sur le plan religieux, la Réforme s'implanta également dans une bonne partie de la principauté, grâce à l'influence de Bienne, qui se prononça pour la Réforme en 1528, de Berne et de Bâle. À la fin du XVI^e^ siècle, le prince-évêque Jacques Christophe Blarer de Wartensee (1575-1608) mit en œuvre la Contre-Réforme et rétablit son pouvoir politique et religieux[5]. Avec l'aide des jésuites, qu'il appela à Porrentruy pour y fonder un collège, il recatholicisa une partie des territoires ayant adopté la Réforme, soit les bailliages de langue allemande alliés à Bâle, et élimina le foyer protestant présent à Porrentruy, contraignant les familles réformées à l'expulsion ou à la conversion. C'est également pendant son épiscopat que fut conclue l'alliance entre la principauté et les cantons catholiques du Corps helvétique. Blarer échoua cependant à faire revenir les bailliages méridionaux au catholicisme. Le principe de territorialité des confessions – Nord catholique, Sud réformé – était désormais en œuvre, à ceci près qu'un des bailliages méridionaux, la

---

3 Parmi les travaux sur la principauté, cf. en particulier Bessire Paul-Otto, *Histoire du Jura bernois et de l'ancien* Évêché *de Bâle*, Moutier : Éditions de la Prévôté, 1977 ; Bandelier André, Prongué Bernard (éd.), *Nouvelle histoire du Jura*, Porrentruy : Société jurassienne d'émulation, 1984 ; Frêne Théophile Rémy, *Journal de ma vie*, éd. par Bandelier André, Gigandet Cyrille, Moeschler Pierre-Yves, vol. 5, *Documentation*, Porrentruy et Bienne, Société jurassienne d'émulation et Intervalles, 1993 ; Rebetez Jean-Claude (éd.), *Pro Deo : l'ancien évêché de Bâle du IV^e^ au XVI^e^ siècle*, Porrentruy : Fondation des Archives de l'ancien Évêché de Bâle, 2006 ; ainsi que l'article « Bâle (évêché) », *Dictionnaire historique de la Suisse* (désormais *DHS*), Hauterive : Gilles Attinger, 2002-, vol. 1, p. 756-766.

4 Voir la carte 1.

5 Chèvre André, *Jacques-Christophe Blarer de Wartensee : prince-évêque de Bâle*, Delémont : Bibliothèque jurassienne, 1963 ; Barré Nicolas, *Le collège des jésuites de Porrentruy au temps de Jacques-Christophe Blarer de Wartensee, 1588-1610*, Porrentruy : Société jurassienne d'émulation, 1999.

prévôté de Moutier-Grandval, comportait des communes catholiques, des communes réformées et quelques communes mixtes. Les contacts entre les deux confessions étaient par ailleurs inévitables, puisque le prince-évêque nommait les pasteurs de certaines paroisses réformées et que des institutions ecclésiastiques possédaient des terres et des droits dans les territoires ayant adopté la Réforme, en particulier l'abbaye prémontrée de Bellelay. Dernière particularité, frontières politiques et ecclésiastiques ne coïncidaient pas, puisque l'Ajoie et la ville de Porrentruy, capitale de la principauté épiscopale, appartenaient au spirituel au diocèse de Besançon.

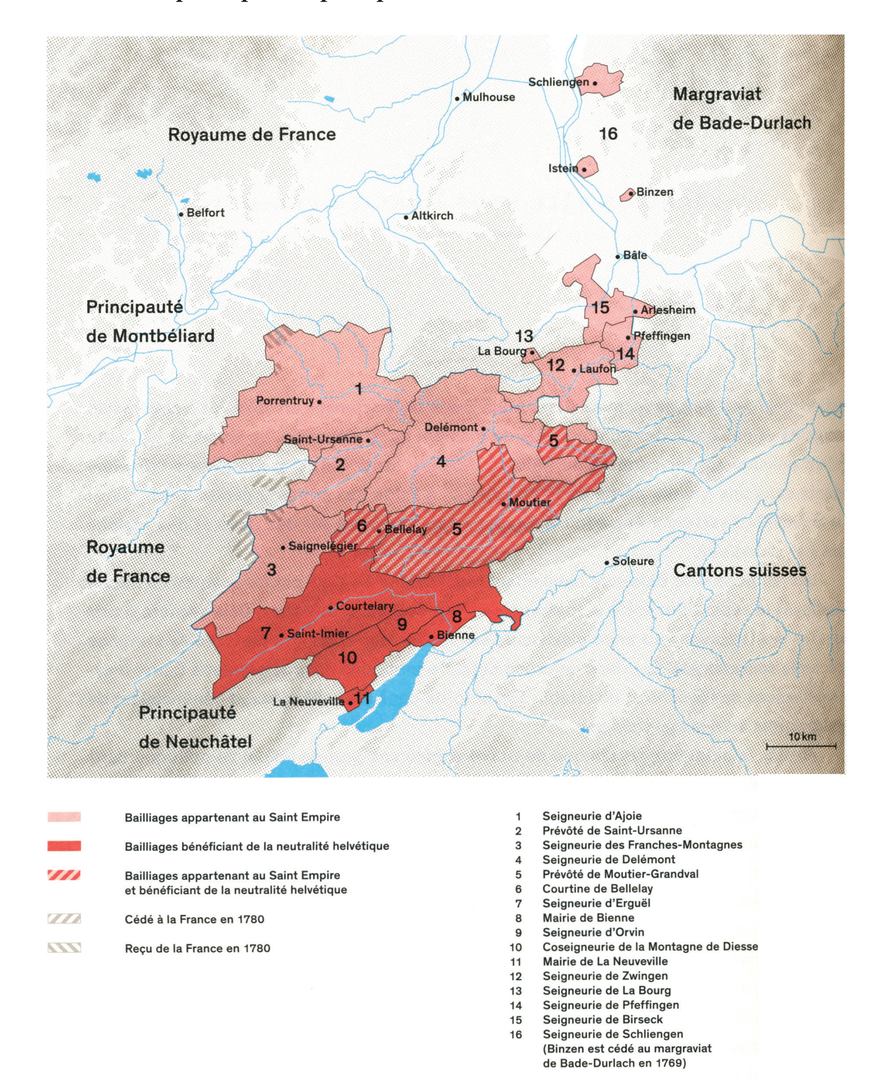
Telle était la situation au début de la guerre de Trente Ans. La principauté se trouvait alors dans une situation dangereuse, puisqu'elle voisinait avec des régions convoitées par la France – l'Alsace et la Franche-Comté, qui furent deux théâtres du conflit. En outre, le successeur de Blarer, le prince-évêque Guillaume Rinck de Baldenstein (1608-1628), avait adhéré à la Ligue des princes catholiques au sein du Saint-Empire[6]. La division politique de la principauté s'avéra alors lourde de conséquences. Les bailliages septentrionaux – Ajoie, Franches-Montagnes et Delémont – étaient en effet considérés comme terres d'Empire, tandis que les bailliages méridionaux – Erguël, Courtine de Bellelay, prévôté de Moutier-Grandval, montagne de Diesse – étaient considérés comme helvétiques et donc inclus dans la neutralité de la Confédération. Il en résulta l'occupation et la dévastation du nord de la principauté par les différentes armées impliquées, à savoir des troupes suédoises (en majorité des mercenaires allemands), françaises et impériales, entre le milieu des années 1630 et la fin de la guerre en 1648. Pendant la majeure partie de cette période, le prince-évêque se réfugia dans son château de Birseck (dans l'actuel demi-canton de Bâle-Campagne), loin de sa capitale, tandis que les bailliages septentrionaux se trouvaient sous la « protection » française. Une importante activité diplomatique fut déployée par les cantons catholiques pour obtenir la restitution de la principauté au prince-évêque[7].

---

[6] Cf. Bruckner Albert, « Die Bischöfe von Basel », in *Helvetia Sacra*, vol. I/1, *Schweizerische Kardinäle. Das apostolische Gesandtschwatswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer*, Bern : Francke, 1972, p. 159-222, p. 205-206.

[7] Cf. Surchat Pierre Louis, « L'Évêché de Bâle pendant la guerre de Trente Ans », in Kintz Jean-Pierre, Livet Georges (éd.), *1648 : Belfort dans une Europe remodelée – 350e anniversaire des Traités de Westphalie. Actes du colloque de Belfort, 9-11 octobre 1998*, Belfort : Ville de Belfort, 2000, p. 77-81. Sur les aspects diplomatiques, cf. Rott Édouard, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, tome IV.2, *1626-1635*, Bümpliz : Benteli, 1911 ; tome V, *1635-1643*, Bern : Staempfli, 1913 ; tome VI, *1643-1663*, Bern et Paris : Staempfli & Félix Alcan, 1917.

Carte 1 : La principauté épiscopale de Bâle au XVIIIe siècle[8]



Source : Crevoisier Clément (éd.), *Atlas historique du Jura,* Porrentruy : Société jurassienne d'émulation / Cercle d'études historiques, 2012, p. 132.

[8] La carte représente la principauté épiscopale à la fin du XVIIIe siècle, mais correspond pour l'essentiel à la situation du siècle précédent.

L'affirmation des frontières politiques et confessionnelles

Dans la principauté épiscopale comme ailleurs, la guerre amena une cristallisation des identités politiques et confessionnelles, suivant les fronts du conflit : réformés contre catholiques, Empire contre Suède. Ce positionnement était façonné par la propagande des deux camps : l'empereur Ferdinand II et les Habsbourg d'un côté, le roi de Suède Gustave Adolphe de l'autre étaient présentés comme les hérauts de leur confession respective[9]. Au sein du Corps helvétique, les tensions confessionnelles furent vives : au début des années 1630, l'ambiguïté de l'attitude de Berne et Zurich envers la Suède ainsi que quelques incidents entre cantons catholiques et réformés manquèrent provoquer une guerre civile[10]. Dans la principauté, la prise de parti en faveur de l'Empire est particulièrement nette dans les écrits personnels : dans sa chronique de la guerre, le jésuite Claude Sudan, professeur au collège de Porrentruy, loua à plusieurs reprises l'empereur et la Maison d'Autriche :

> *« Qui pourrait méconnaître que la providence suprême protège ouvertement, d'une manière particulière, l'empire romain et la maison d'Autriche »,*

écrivit-il ainsi en 1637, après la mort de Ferdinand II[11]. Autre exemple, Guillaume Triponez, habitant des Franches-Montagnes catholiques, nota dans son journal, pour l'année 1627 :

> *« Ce qui affligeait le plus, c'était la mort de l'archiduc Léopold, (…) c'était le plus vaillant et le plus fidèle général des troupes impériales. »*[12]

---

[9] Cf. Coreth Anna, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung österreichischer Frömmigkeit im Barock*, Wien : Verlag für Geschichte und Politik, 1959 ; Tschopp Silvia Serena, *Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 1991.

[10] Cf. Meyer Erich, « Cluse de Balsthal, affaire de la », *DHS*, vol. 3, p. 349 ; Holenstein André, « L'enjeu de la neutralité : les cantons suisses et la guerre de Trente Ans », in Chanet Jean-François, Windler Christian (éd.), *Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accommodements en temps de guerre (xvi^e^-xviii^e^ siècle)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 47-61.

[11] Sudan Claude, *Les Suédois dans l'Évêché de Bâle…*, trad. par Trouillat Joseph, Porrentruy : Trouillat, 1882, p. 122.

[12] Kohler Xavier (éd.), « Les Suédois dans l'Évêché de Bâle. Journal de Guillaume Triponez », *Actes de la Société jurassienne d'émulation*, 1884, p. 95-145, p. 98.

Les soupçons de l'occupant français envers le clergé suggèrent que la solidarité avec l'Empire était, sinon toujours réelle, en tout cas crédible : en 1635 et 1636, des rumeurs furent propagées à Porrentruy par les officiers français contre les jésuites du collège, accusés de conspirer avec l'armée impériale ; en 1640, d'après le témoignage d'un officier français, un prêtre de Saint-Ursanne pria pour l'empereur pendant la messe[13].

Si l'on ne dispose pas d'écrits personnels pour la partie réformée de la principauté épiscopale, d'autres sources semblent confirmer cette polarisation. Ainsi, en 1635, un bourgeois de Bienne, chargé de garder les frontières de la principauté de concert avec des Francs-Montagnards catholiques, fut tellement troublé par l'ordre de laisser passer des soldats des armées impériales qu'il en blessa à mort un habitant de Saignelégier, dans les Franches-Montagnes[14]. Le journal de Triponez indique également que les « Suisses » – soit les habitants des bailliages méridionaux – mobilisés pour garder les frontières des Franches-Montagnes avaient plus peur des troupes impériales que des armées françaises et suédoises[15]. À l'inverse, on relève dans les communes catholiques de la prévôté de Moutier-Grandval des tensions avec le canton de Berne : à quelques reprises, lorsque les autorités bernoises, en vertu du traité de combourgeoisie qui les liaient avec la Prévôté, demandèrent aux habitants des différentes mairies leur assistance militaire pour monter la garde, les communautés catholiques du bailliage, soit Courrendlin et Corban, refusèrent[16].

Une autre indication de ces identités politico-religieuses divergentes, voire antagonistes, est l'emploi du terme « Suisses » : dans les sources émanant des territoires catholiques, comme les correspondances et les actes de procès, on se référait aux « Suisses » pour désigner les habitants des bailliages méridionaux compris

---

13 Eschenlohr-Bombail Corinne (éd.), *Annales ou histoire du collège des jésuites de Porrentruy (1588-1771)*, Porrentruy : Société jurassienne d'émulation, 1995, vol. 1, p. 255, 259 ; Rott Édouard, *Histoire de la représentation diplomatique de la France…*, *op. cit.*, tome V, p. 434.

14 AAEB, Procédures criminelles, Franches-Montagnes 1635-1660, procès du 2 mai 1635.

15 Kohler Xavier (éd.), « Les Suédois dans l'Évêché de Bâle… », *loc. cit.*, p. 103.

16 AAEB, B 245/36.

dans la neutralité helvétique[17]. Dans les bailliages méridionaux, on revendiquait également cette appartenance au Corps helvétique : en 1637, lorsque le châtelain du bailliage d'Erguël reçut des menaces du commandant des troupes françaises à Porrentruy après avoir emprisonné des soldats français coupables de vols, il lui répondit fièrement que les habitants de l'Erguël, quoique sujets du prince-évêque de Bâle, étaient des « *vrais Suisses* » qui reconnaissaient le roi de France comme leur allié et non comme leur protecteur[18]. Quelques années plus tard, en 1645, le même châtelain d'Erguël demanda au chancelier du prince-évêque de lui transmettre une :

> *« patente de messieurs les treize Cantons portant qu'ils nous prenent [sic] a leur protection. »*[19]

Autre indice de ces allégeances divergentes, le service étranger : des sujets de la principauté s'engageaient dans un camp ou dans l'autre en fonction de leur affiliation politique et confessionnelle, soit au service de l'Empire dans les bailliages septentrionaux, à celui de la France et de la Suède dans les bailliages méridionaux. En 1630, des soldats furent ainsi levés pour l'Empire dans les Franches-Montagnes ; en 1632, le bailli d'Erguël, Thellung, rapportait le recrutement secret à Bienne et à la Neuveville de mercenaires pour la Suède. Dix ans plus tard, l'évêque autorisa des officiers soleurois à recruter pour la France en Erguël et dans la prévôté de Moutier-Grandval[20]. Cette division fut sans doute renforcée par l'engagement de Bernois au service de la Suède : en 1638, des troupes bernoises dévastèrent l'abbaye cistercienne de Lucelle[21]. Et l'un des principaux officiers de Bernard de Saxe-Weimar, le général qui, au service de la Suède puis de la France, dévasta la principauté épiscopale, était le patricien bernois Jean-Louis d'Erlach – celui-ci ne fut pas engagé dans la principauté, mais en Alsace.

---

[17] Cf. par exemple AAEB, B 138/50, procès instruit entre 1650 et 1657 au sujet de la vente d'une cloche à Bienne, déposition de Jean Perrin Chougean, 8 mai 1654.

[18] Sudan Claude, *Les Suédois dans l'Évêché de Bâle…*, *op. cit.*, p. 131.

[19] AAEB, B 187/70, lettre du châtelain d'Erguël, 13/23 février 1645.

[20] Kohler Xavier (éd.), « Les Suédois dans l'Évêché de Bâle… », *loc. cit.*, p. 99 ; AAEB, B 277/4, lettre de Jean Henri Thellung au prince-évêque, 17/7 septembre 1632 ; AAEB, B 291, autorisation par l'évêque Jean-Henri d'Ostein, 4 janvier 1642.

[21] Sudan Claude, *Les Suédois dans l'Évêché de Bâle…*, *op. cit.*, p. 160.

La guerre provoqua donc une polarisation de la principauté épiscopale entre les camps ennemis – Saint-Empire contre France et Suède – mais aussi entre le Saint-Empire et le Corps helvétique. Elle semble également avoir provoqué des tensions confessionnelles à l'intérieur même de la principauté ; dans les cas documentés, un rapport hiérarchique venait s'ajouter à la différence confessionnelle. En 1637, un habitant du bailliage d'Erguël fut emprisonné pour avoir affirmé que le prince-évêque, Jean-Henri d'Ostein, était un « *traître* » : peut-être se référait-il à son absence de sa capitale, puisqu'il s'était réfugié dans le château de Birseck, mais aussi à sa politique pro-impériale, qui avait précipité l'occupation du territoire épiscopal par la Suède et la France[22].

Les tensions sont surtout attestées dans la prévôté de Moutier-Grandval, un bailliage méridional qui était, on l'a vu, lié au canton de Berne par un traité de combourgeoisie et comportait des communes catholiques et réformées. Le chapitre collégial de Moutier-Grandval, qui avait été chassé de Moutier lors de la Réforme, y avait conservé des biens ; les chanoines se réfugièrent entre 1638 et 1641 dans leur résidence originelle, pendant l'occupation de la ville de Delémont, où ils étaient exilés[23]. Ce retour provoqua des tensions : en août 1640, lors d'une réunion des communiers, un habitant appela à chasser à nouveau ces « *prêtres* », qui n'étaient pas de Moutier, si besoin à coups de pierre ; cette affirmation entraîna une discussion sur le régime politique de la principauté épiscopale, puisque, comme le rappela un autre bourgeois, « *mesme Son Excellence estoit ung prestre* ». Berne semble avoir agi en sous-main : des représentants de la commune s'étaient en effet rendus à Berne et y avaient entendu dire que les chanoines ne venaient pas de Moutier[24]. L'incident prend sens dans le contexte de la politique épiscopale de recatholicisation de Moutier : à quelques reprises au XVII^e^ siècle et jusqu'au début du XVIII^e^, les princes-évêques de Bâle

22 AAEB, Procédures criminelles, Erguël, 1636-1640, procès du 12 mai 1637. Sur le séjour de l'évêque de Bâle au château de Birseck, cf. par exemple AAEB, B 277/9, lettres de l'évêque Jean-Henri d'Ostein, août 1637 ; sur sa politique, cf. Rott Édouard, *Histoire de la représentation diplomatique de la France…*, *op. cit.*, tome IV.2, p. 43, 180s.

23 Cf. Wildermann Ansgar, « St. Germanus in Moutier-Grandval », in *Helvetia Sacra*, vol. II/2, *Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz*, Bern : Francke, 1977, p. 362-391, p. 388.

24 AAEB, Procédures criminelles, Moutier-Grandval, 1638-1650, procès du 22 août 1640.

tentèrent d'imposer le retour des chanoines et la célébration de la messe à Moutier, se heurtant à chaque fois à l'opposition résolue des habitants et de leur puissant combourgeois, le canton de Berne[25].

À côté de ces conflits, on note aussi l'affirmation, que l'on retrouve ailleurs, de formes de dévotion confessionnelles, telles que des miracles dans les territoires catholiques ou des journées de jeûne dans les parties réformées de la principauté épiscopale[26]. Le cas le plus connu est celui de la Vierge de Lorette. En 1634, la ville de Porrentruy fut sauvée d'une première occupation par l'armée suédoise. Des récits contradictoires existent de l'événement. D'après la légende transmise oralement à Porrentruy, un banc de brouillard s'étendit sur la ville, la soustrayant à la vue des soldats. Les annales des jésuites se bornent à mentionner un vœu de la ville de se consacrer à la Vierge si elle était protégée :

> *« Nous formulâmes un vœu à l'intention de la Mère de Dieu et le Magistrat de la ville nous imita, sachant bien que la Mère de Dieu prodiguerait de loin la meilleure protection à ses murailles. »*[27]

La chronique du jésuite Claude Sudan, quant à elle, ne mentionne que les tractations diplomatiques entre le prince-évêque et l'armée suédoise comme cause de la protection. Enfin, d'après la chronique postérieure de l'ordre des annonciades, les religieuses, qui avaient fui la ville de Haguenau, en Alsace, et s'étaient réfugiées à Porrentruy en 1632, auraient prié devant une statue de Notre-Dame, et la Vierge aurait étendu son manteau sur Porrentruy. Pour remercier la Vierge de son intervention, les autorités municipales construisirent dans les années 1650 une chapelle dédiée à Notre-Dame-de-Lorette[28]. Par-delà la concurrence entre jésuites et annonciades, il convient de retenir de cet événement l'affirmation de la dévotion mariale, un marqueur confessionnel dépourvu de toute ambiguïté.

---

[25] Cf. Kistler Pius, *Das Burgrecht zwischen Bern und dem Münstertal*, s.l. : s.n., 1914.

[26] Sans multiplier les exemples, citons ainsi l'essor, pendant la Révolte des Pays-Bas, du pèlerinage à Notre-Dame de Montaigu, dans les Pays-Bas espagnols, à partir de 1604 : cf. Duerloo Luc, « Scherpenheuvel-Montaigu. Un sanctuaire pour une politique emblématique », *xvii[e] siècle*, 60, 2008, 3, p. 423-439.

[27] Eschenlohr-Bombail Corinne (éd.), *Annales…*, *op. cit.*, vol. I, p. 231 ; AAEB, A 3/1 ; Sudan Claude, *Les Suédois dans l'Évêché de Bâle…*, *op. cit.*, p. 28.

[28] Cf. AAEB, A 3/1 ; Eschenlohr-Bombail Corinne (éd.), *Annales*, *op. cit.*, vol. I, p. 241, 343.

Du côté réformé, des jours de jeûne et de prière étaient périodiquement organisés pendant la guerre : il s'agissait de remercier Dieu d'avoir préservé la paix dans la Confédération. Ainsi, en 1643, la ville de Bienne ordonna au châtelain du bailliage d'Erguël d'organiser un jour de jeûne à la date communiquée par les autorités de Zurich pour la « Confédération évangélique » et les lieux alliés : on observe donc ici une solidarité religieuse et politique avec les cantons réformés[29].

Des frontières mouvantes

On pourrait retirer de ces éléments et de ces sources l'image d'une opposition confessionnelle finalement peu surprenante, épousant les lignes de division politiques et religieuses qui coupaient en deux la principauté épiscopale de Bâle et suivant les fronts du conflit européen. Cependant, il ne s'agit là que d'un versant de la réalité, et l'on verra que les acteurs mettaient également en œuvre des identités et des appartenances supraconfessionnelles et transfrontalières. De façon assez prévisible, c'est surtout à proximité des frontières confessionnelles et politiques que l'on observe ces phénomènes. Il s'agit en partie de phénomènes qui renvoient à la coexistence de tous les jours et à ce que Willem Frijhoff a appelé l'« œcuménicité de la vie quotidienne » et, en partie, de remises en cause liées à l'expérience de la guerre[30].

Ce dépassement des frontières relève tout d'abord des rapports normaux de coexistence quotidienne. On notera ainsi les échanges économiques entre territoires catholiques et réformés : des catholiques de la principauté épiscopale allaient acheter du vin dans la ville réformée de Neuchâtel ou fréquentaient le marché de Bienne, des paysans catholiques exploitaient des terres dans des communautés protestantes et vice versa[31].

---

[29] AAEB, B 138/36. Une journée de jeûne annuelle fut d'ailleurs instituée par les cantons protestants en 1639 (Conzemius Victor, « Jeûne », *DHS*, vol. 7, p. 98).

[30] Sur le concept d'« œcuménicité de la vie quotidienne », cf. le chapitre de Willem Frijhoff dans cet ouvrage.

[31] Des exemples dans Archives d'État de Neuchâtel, Chancellerie I, AC 448, f. 40r/v, 42r/v ; AAEB, B 138/50, B 173/26 ; AAEB, Procédures criminelles, Moutier-Grandval, 1638-1650, procès du 15 février 1638. Sur les échanges économiques supraconfessionnels dans l'Arc jurassien au XVIII[e] siècle, cf. Radeff Anne, *Du café dans le chaudron : économie globale d'Ancien Régime (Suisse occidentale, Franche-Comté et Savoie)*, Lausanne : Société d'histoire de la Suisse romande, 1996.

Une source met en lumière de façon éloquente cette coexistence. Thomas Henrici (1597-1660), vicaire général du diocèse de Bâle, recopia dans son journal (*Directorium*) les rapports de ses visites pastorales dans les différents chapitres du diocèse. En 1635, dans le village catholique d'Elay, qui faisait partie de la prévôté de Moutier-Grandval, Henrici nota la présence d'anabaptistes, ou en tout cas de « *gens dont* [le curé] *ne sait exactement ce qu'ils sont, car ils ne fréquentent aucune église* »[32].

À Vermes, dans le bailliage catholique de Delémont, Henrici releva que la servante du curé, qui était sa cousine germaine, était « *encore hérétique* », et cela bien qu'elle eût déjà passé deux ans à son service ; il ordonna au prêtre de la faire confesser et communier dans les prochains mois, ou de la renvoyer. À Rebeuvelier – également dans le bailliage de Delémont –, Henrici apprit que quelqu'un avait envoyé sa femme et sa fille à des noces chez des calvinistes la veille de la Toussaint, tandis que d'autres habitants employaient des servants réformés[33].

Le tableau dressé par Henrici, qui concerne également les terres du diocèse de Bâle n'appartenant pas à la principauté, à savoir les localités faisant partie de l'Alsace, du Fricktal autrichien, ainsi que du canton de Soleure, insiste sur la précarité de la confession catholique, avec la présence d'occupants réformés hostiles au prince-évêque[34]. Cependant, les rapports de son activité pastorale montrent aussi l'ambiguïté confessionnelle de ces localités de frontière, soumises à l'influence des cantons réformés et aux contacts avec la population protestante avoisinante. À lire Henrici, qui combattait ces rapports interconfessionnels, c'était surtout le cas dans les terres dépendant de l'évêque de Bâle au spirituel mais pas au temporel, qui étaient situées dans des régions plus densément peuplées que les vallées jurassiennes. En sens inverse, Henrici rapportait les succès du catholicisme, et en particulier les conversions : il relatait aussi la venue de protestants dans les lieux de pèlerinage catholiques du diocèse de Bâle – Mariastein, dans le canton de Soleure, et le sanctuaire des Trois-Épis, en Alsace[35].

---

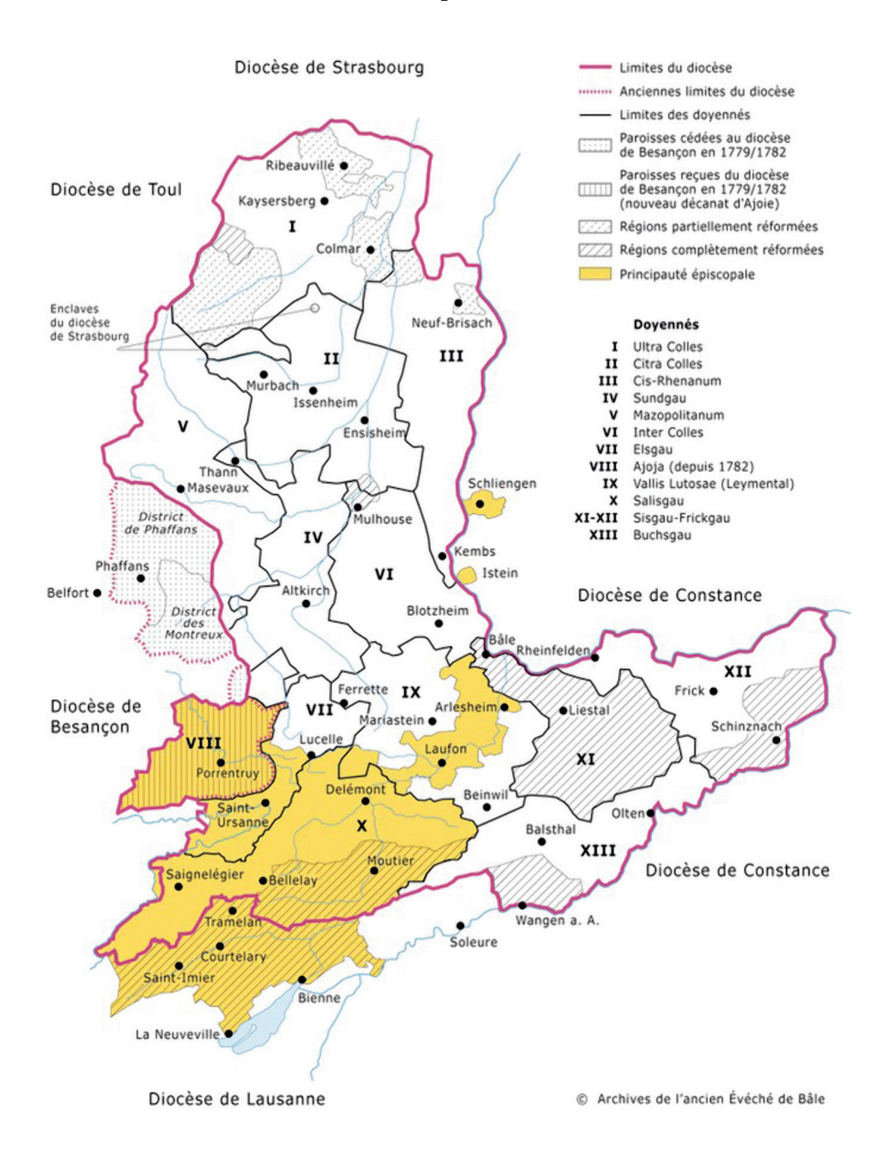
[32] Henrici Thomas, *Le journal raisonné d'un vicaire général de l'évêché de Bâle pendant la première moitié du xviie siècle*, éd. par Renard Jean-Pierre, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2007, p. 201. Sur Henrici et ses visites pastorales, voir l'article de Marco Jorio dans cet ouvrage.

[33] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 201s., 204.

[34] Voir la carte 2.

[35] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 28.

Carte 2 : Le diocèse de Bâle dans la première moitié du XVII^e^ siècle



Source : Archives de l'Ancien Évêché de Bâle.

Dans tous ces cas, il ne s'agit pas de contacts supraconfessionnels liés à la guerre ; le conflit ne les a cependant pas empêchés. D'autres remises en cause des frontières religieuses, en revanche, renvoient sans ambiguïté à la guerre. Le conflit provoqua tout d'abord une intensification des contacts entre catholiques et protestants : des habitants des Franches-Montagnes, de Bienne et de l'Erguël durent monter la garde ensemble dans les Franches-Montagnes en 1635, tandis qu'à la même époque, des Francs-Montagnards et des habitants de la Prévôté montaient la garde près de Saint-Ursanne[36]. L'expérience de la guerre eut parfois pour effet une désolidarisation du propre camp : dans leurs journaux, des ecclésiastiques catholiques dénonçaient la cruauté des troupes impériales. Le jésuite Sudan les condamnait ainsi sévèrement :

> *« Il est certain que les Suédois, qui ne faisaient pas mystère de leur hostilité, ne se sont jamais montrés si cruels que les impériaux, dont le rôle devait être de repousser la violence et d'empêcher les dommages. »*[37]

Dans certains cas, il y eut même remise en cause des frontières. Les deux exemples que je présenterai concernent des acteurs catholiques de la principauté, l'abbé de Bellelay d'une part, des notables des Franches-Montagnes de l'autre. Ici, il est question d'appartenances politiques plus que confessionnelles et de l'attraction exercée par le Corps helvétique, plus spécifiquement par le puissant canton de Berne. Le premier cas, sans doute le plus inattendu, est celui de l'abbé de Bellelay. Bellelay, abbaye prémontrée située à la frontière avec les bailliages méridionaux réformés, était liée par une combourgeoisie avec le canton catholique de Soleure et avec la ville réformée de Bienne ; une autre combourgeoisie, celle avec Berne, n'avait pas survécu à la Réforme. Menacée par les troupes suédoises pendant la guerre, elle fut préservée grâce à l'intervention de Soleure. Pendant le conflit, l'abbé de Bellelay, Jean-Pierre Cuenat (†1666), se réfugia dans la ville protestante de La Neuveville, dans la partie « helvétique » de la principauté, où l'abbaye possédait des biens. Thomas Henrici,

[36] AAEB, B 277/7, lettres du bailli d'Erguël, Jean Henri Thellung, au prince-évêque de Bâle, 13/23 avril 1635 et 2 juin/23 mai 1635 ; Sudan Claude, *Les Suédois dans l'*Évêché *de Bâle*…, *op. cit.*, p. 74.

[37] Sudan Claude, *Les Suédois dans l'*Évêché *de Bâle*…, *op. cit.*, p. 91.

vicaire général du diocèse, relata les problèmes posés par l'abbé dans des lettres adressées au nonce de Lucerne et aux autorités romaines en 1645. Depuis le siècle précédent, le prince-évêque s'était arrogé la juridiction temporelle et spirituelle sur l'abbaye, mais l'abbé Cuenat voulait être à ses dires « *patron absolu* » ; en outre, plus grave encore, il entretenait de bons rapports avec les « *hérétiques* » et avait menacé de précipiter la ruine de l'abbaye, tandis qu'un prédicant avait affirmé ne jamais avoir rencontré un catholique aussi bien disposé à son égard[38]. Il demanda par conséquent à Rome de prendre des mesures, mais discrètement, afin d'éviter que Berne ne protégeât l'abbé Cuenat. La congrégation de *Propaganda Fide* confia l'affaire au cardinal Spada, protecteur de l'ordre des Prémontrés, mais celui-ci ne semble pas avoir pris de mesures contre l'abbé, qui dirigea Bellelay jusqu'à sa mort en 1666. Le conflit de juridiction se doublait d'un conflit politique : Cuenat tenta de réactiver la combourgeoisie avec Berne, et le prince-évêque de Bâle écrivit à ce sujet aux autorités bernoises afin de rappeler ses droits spirituels et temporels sur Bellelay[39]. La cour épiscopale réussit à faire échec aux tentatives de l'abbaye visant à se rapprocher du puissant voisin bernois. Y avait-il chez l'abbé des tendances au protestantisme ? Nous l'ignorons, mais le livre de raison de Cuenat, tenu entre 1639 et 1659, confirme ses contacts supraconfessionnels : parmi les livreurs et les fermiers de l'abbé, on trouve des habitants de La Neuveville où il était réfugié au début des années 1640, mais aussi d'autres localités réformées – Neuchâtel, Bienne et sa région. Il était aussi en contact avec des ecclésiastiques protestants, notamment du fait de son droit de collation sur des paroisses ayant adopté la Réforme : il offrit ainsi en 1642 un gobelet d'or au prédicant de Perle, qu'il avait nommé, pour son aide lors de la perception des dîmes. Lorsque celui-ci quitta sa cure en 1647, il vint assurer l'abbé qu'il serait toujours un « *fidèle serviteur* » de l'abbaye. Cette source documente également les

---

[38] Archivio storico della Congregazione de Propaganda fide (=ASCPF), Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali (= SOCG), vol. 91, Svizzera (1645), f. 45r/v, 54r, 253r, 254r/v, 267r ; pour la décision de la Congrégation, cf. Henrici Thomas, *Directorium pro vicariatu generali in episcopatu Basileensi*, éd. par Renard Jean-Pierre, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2007, p. 493.

[39] AAEB, B 16/7, f. 100, lettre de Jean-Henri d'Ostein, prince-évêque de Bâle, 1er octobre 1646. Cf. aussi Gigandet Cyrille, Rebetez Jean-Claude, « Bellelay », in *Helvetia Sacra*, vol. IV/3, *Die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen in der Schweiz*, Basel : Helbing & Lichtenhahn, 2002, p. 69-135, p. 86-102, 132.

rapports de l'abbé Cuenat avec Berne : un notaire bernois lui dédia en 1640 un livre, et plusieurs voyages de religieux à Berne sont attestés, en particulier en 1646, année où le prince-évêque se plaignit auprès des autorités bernoises des démarches de Cuenat[40]. La méfiance du vicaire général semblait donc justifiée…

On dispose d'un autre exemple de l'attraction exercée par le canton de Berne avec le bailliage des Franches-Montagnes. En 1638, un procès fut instruit par le châtelain du prince-évêque contre des notables locaux, accusés de n'avoir pas transmis les ordres des autorités à la population. Au fil des dépositions émergèrent cependant des accusations plus graves : certains des accusés auraient également tenu des propos favorables au canton de Berne. Le bourgmestre, Antoine Brossart, aurait, selon certains témoins, « *vendu la montagne aux Bernois* » ou affirmé que les habitants auraient été « *mieux sous les Bernois* »[41]. On constate donc, ici encore, la force de l'attraction bernoise. Les indications données par les sources sont trop succinctes pour pouvoir déterminer si cette attraction comportait également une composante religieuse ; il est cependant possible qu'il se soit agi uniquement d'une recherche de sécurité et de liberté majeure par rapport au prince-évêque de Bâle. Il est vrai que la situation des Franches-Montagnes à la fin des années 1630 était extrêmement difficile, et que les habitants ont souffert de l'occupation des différentes armées et de la proximité de la Franche-Comté, autre théâtre de la guerre ; les contacts de la population avec des habitants des bailliages méridionaux mobilisés pour monter la garde dans les Franches-Montagnes ont peut-être sensibilisé les Francs-Montagnards à la situation de leurs voisins et aux avantages de la combourgeoisie avec Berne. Notons encore que, quelques années plus tard, le même Brossart affermait un terrain à un habitant du bailliage d'Erguël, combourgeois de Berne : il est probable qu'il ait donc bénéficié d'informations directes sur la protection dont l'Erguël bénéficiait grâce à son inclusion dans la neutralité helvétique[42]. Dans ce cas comme dans celui de Bellelay, il s'est agi de tentatives restées sans lendemain, mais qui témoignent de

---

40 AAEB, B 133/50, f. 14, 109, 178, 179, 204.

41 AAEB, Procédures criminelles, Franches-Montagnes 1635-1660, procès commençant le 17/27 février 1638.

42 AAEB, B 187/70, lettre de Jacob Beynon au lieutenant Charles de Püchler, 31 décembre 1644.

la plasticité des identités politiques et de la fragilité de la principauté épiscopale de Bâle dans cette période critique de son existence.

Le refuge : par-delà frontières politiques et confessionnelles

Il convient enfin de mentionner le phénomène du refuge pendant la guerre, qui fut en partie supraconfessionnel et transcenda les frontières politiques de la principauté épiscopale : des habitants des bailliages catholiques se réfugièrent dans les bailliages réformés de la principauté épiscopale[43]. Ce phénomène renvoie à différentes solidarités : liens de voisinage entre paysans, ainsi qu'entre les Franches-Montagnes et l'Erguël ; rapports hiérarchiques entre ecclésiastiques catholiques et sujets réformés. On l'a vu, l'abbé de Bellelay, Jean-Pierre Cuenat, se réfugia ainsi à La Neuveville, tandis que les chanoines de Moutier-Grandval, en exil à Delémont depuis la Réforme, se retirèrent en leur maison de Moutier. Quant aux couches populaires, les actes judiciaires mettent en lumière le refuge de Francs-Montagnards à Courtelary, Tramelan, mais aussi La Neuveville ; en 1638, des habitants du bailliage d'Ajoie étaient réfugiés à Bienne, où ils étaient employés comme domestiques[44].

Les relations entre réfugiés et population locale n'étaient pas toujours idylliques, tant s'en faut : des habitants de Courtételle, dans le bailliage de Delémont, réfugiés à Eschert, dans la prévôté de Moutier-Grandval, se virent accuser en 1640 de vol, tandis que le maire de Courrendlin, en 1638, obligeait les réfugiés à lui verser une contribution. Dans quelle mesure y a-t-il eu intégration entre populations d'accueil et réfugiés ? Pour tenter de répondre à cette question, il convient d'étudier le phénomène des mariages mixtes[45]. Il s'agit d'un sujet sur lequel les

---

[43] Sur le phénomène du refuge, cf. Forclaz Bertrand, « Solidarités supraconfessionnelles. Le refuge dans l'arc jurassien pendant la guerre de Trente Ans », *Revue suisse d'histoire,* 62, 2012, 3, sous presse.

[44] AAEB, Procédures criminelles, Franches-Montagnes 1635-1660 ; AAEB, B 138/50, procès instruit entre 1650 et 1657 au sujet de la vente d'une cloche à Bienne ; AAEB, Procédures criminelles, Delémont la ville et la vallée 1629-1667, procès du 30 août 1640 contre David Guern d'Eschert.

[45] Au sujet des mariages mixtes, cf. Forclaz Bertrand, « Crossing Boundaries. Mixed Marriages in the Diocese of Basel during the Thirty Years War », in Cristellon Cecilia (éd.), *Mixed Marriages. The Politics and Practices of Religious Plurality Between the Fourteenth and Nineteenth Century*, Aldershot : Ashgate, à paraître.

recherches sont à ce jour inexistantes pour la principauté épiscopale de Bâle, mais ce paramètre est crucial pour déterminer le caractère durable ou non de la coexistence. Si l'on rencontre au hasard des sources des mentions de mariages mixtes dans le bailliage de Delémont à cette époque, les indications concernant précisément les mariages entre réfugiés catholiques et habitants réformés des bailliages méridionaux sont rares. Dans les Annales des jésuites du collège de Porrentruy, il est question en 1670 de la migration, de la conversion au protestantisme et du mariage d'une femme, sans doute pendant la guerre :

> *« Conduite en terre hérétique à cause des malheurs du temps, une femme changea de religion en même temps qu'elle changeait de domicile. Là, elle épousa ensuite un non-catholique et pendant trente années entières, se conforma aux rites de ces gens ; elle ne conserva qu'une seule habitude, celle de réciter chaque jour l'Ave Maria. Cette prière l'amena à écouter les bons conseils de sa fille et après une fuite louable, elle trouva refuge dans le port du salut. »*[46]

La femme en question, dont on ignore le nom, avait donc abjuré le catholicisme vers 1640, quittant un territoire catholique pour s'établir dans une région réformée. Compte tenu du rayon d'action des jésuites, cette femme a dû revenir en 1670 à Porrentruy ou dans les territoires catholiques de la principauté épiscopale, ce qui rend probable l'hypothèse d'une conversion au protestantisme et d'un mariage dans le contexte du refuge. Dans ce cas, le mariage avait eu lieu après la conversion de la femme et n'était donc pas *stricto sensu* un mariage mixte : le refuge avait cependant entraîné une traversée des frontières confessionnelles. Il est probable que ce cas n'est pas resté isolé, bien qu'en l'absence de sources démographiques, il soit difficile d'en mesurer la fréquence. La conversion de cette femme montre bien la difficulté à laquelle se trouvaient confrontés les réfugiés désireux de contracter un mariage mixte : du fait du principe de territorialité des confessions en vigueur dans la plupart des communautés de la principauté épiscopale, en l'absence de conversion, un mariage s'avérait indéniablement plus difficile, car il aurait entraîné la mixité confessionnelle dans des territoires jusqu'alors homogènes.

---

[46] Eschenlohr-Bombail Corinne (éd.), *Annales…*, *op. cit.*, vol. I, f. 170.

Autre conséquence du principe de territorialité des confessions, le refuge eut sans doute dans la plupart des cas un caractère temporaire. En témoigne la réaction des autorités épiscopales à l'émigration de protestants dans les Franches-Montagnes après la fin de la guerre. En 1652 en effet, une enquête fut lancée par les fonctionnaires épiscopaux : il en ressortit que des réformés – Neuchâtelois et ressortissants de l'Erguël – avaient soit acheté des terrains, soit s'étaient établis dans les Franches-Montagnes ravagées par la guerre. La réaction du prince-évêque fut prompte : il ordonna à son châtelain de leur donner un délai pour se convertir au catholicisme, ou autrement de les expulser. L'intervention du conseil de la ville de Bienne n'y changea rien : dans une lettre adressée au prince-évêque, il rappela que des catholiques avaient été tolérés dans cette ville pendant la guerre et avaient pu écouter la messe dans la ville voisine de Granges, dans le canton catholique de Soleure. Les magistrats biennois demandaient par conséquent la même tolérance en faveur des réformés – ils auraient pu fréquenter le culte à Tramelan, dans le bailliage d'Erguël[47]. Mais les temps avaient changé, et il n'était pas question pour le prince-évêque de tolérer l'établissement de protestants au milieu des catholiques.

***

Le cas de la principauté épiscopale de Bâle révèle la complexité des frontières politiques et confessionnelles à l'époque moderne. Dans le contexte de la guerre, à un niveau collectif, on observe l'affirmation d'identités confessionnelles et politiques tranchées, le choix d'un camp contre un autre. Il s'agit d'une réponse que l'on rencontre en particulier dans les écrits personnels des ecclésiastiques. Il semble que ce fut particulièrement le cas dans les régions les plus éloignées de la frontière, ainsi dans la capitale de la principauté, à Porrentruy ; l'appartenance de cette dernière ville au diocèse de Besançon a peut-être également renforcé cette solidarité catholique et habsbourgeoise. En même temps, au niveau individuel, la virulence du conflit n'a pas empêché le flux de contacts entre catholiques et réformés ; les réalités de la coexistence ont atténué les oppositions quand il s'agissait d'accueillir des réfugiés, de continuer à commercer et de

[47] AAEB, B 194/8, f. 35-48.

vivre côte-à-côte – il est ici avant tout question des régions proches de la frontière confessionnelle. Sur le plan politique, le conflit semble avoir accentué des tendances centrifuges au sein de la principauté et renforcé l'attractivité du canton de Berne, puissance réformée rivale du prince-évêque de Bâle, pour des populations éprouvées par la guerre et des acteurs désireux de s'affranchir de la tutelle épiscopale. En outre, la guerre a confirmé la division de la principauté épiscopale entre « terre d'Empire » et territoire confédéré, qui constitue un élément de longue durée dans l'histoire du Jura, puisqu'on en ressent aujourd'hui encore les conséquences – l'ancienne terre d'Empire formant le canton du Jura, tandis que l'ex-territoire « helvétique » appartient au canton de Berne.

Qu'en est-il du caractère temporaire ou durable de ce dépassement des frontières ? Certains phénomènes, on l'a vu, s'avérèrent temporaires, ainsi le refuge : l'établissement de catholiques dans des régions réformées s'avéra limité dans le temps. D'autres, en revanche, furent plus durables : les contacts supraconfessionnels, qui étaient antérieurs à la guerre, se maintinrent après la fin du conflit, même si dans la prévôté de Moutier-Grandval, au début du XVIII^e^ siècle, une stricte séparation entre réformés et catholiques fut décidée par le prince-évêque et les autorités bernoises. Enfin, la guerre signala une inflexion : au début des années 1650, la principauté tenta de se rapprocher du Corps helvétique et de devenir un canton, à l'instar du comté de Neuchâtel – deux tentatives qui se soldèrent par un échec face aux vetos croisés des cantons catholiques et réformés[48]. Pour la principauté, la situation stratégique avait changé, puisque l'Alsace était devenue française, et qu'elle n'avait par conséquent plus de frontière avec le Saint-Empire ; peut-être les alliances entre le prince-évêque et les cantons catholiques d'une part, entre les bailliages méridionaux et Berne, de l'autre, avaient-elles développé un sentiment d'appartenance suisse dans la principauté épiscopale, renforcé par l'expérience de l'occupation. Il s'agit là cependant d'une évolution qui concerna principalement les élites politiques, même si

[48] Cf. Scheurer Rémy, « Henri d'Orléans-Longueville, les Suisses et le comté de Neuchâtel à la fin de la guerre de Trente Ans », in Jorio Marco (Hrsg.), *1648, die Schweiz und Europa : Aussenpolitik zur Zeit des Westfälischen Friedens. Tagung auf Schloss Wildegg vom 26. März 1998*, Zürich : Chronos, 1999, p. 99-109.

les échanges avec les cantons catholiques intéressèrent également les ecclésiastiques. Les complexes réalités de la frontière confessionnelle et de son dépassement, quant à elles, affectèrent l'ensemble de la population ; elles se ressentirent indéniablement du conflit, mais le transcendèrent également.

Le cas de la principauté épiscopale de Bâle illustre enfin de façon exemplaire le caractère pluriel des identités à l'époque moderne : être sujet du prince-évêque se déclinait en une appartenance suisse ou impériale, catholique ou réformée, et les phénomènes de dépassement des frontières montrent que l'on pouvait, en fonction des contextes, mobiliser l'une ou l'autre de ces identités, les transcender ou les conjuguer de façon inattendue. Dans la principauté épiscopale, les identités ne pouvaient être que plurielles.

L'image des rapports supraconfessionnels dans les régions rurales de Neuchâtel par le biais de leur répression consistoriale (1547-1706)

Michèle Robert

Résumé

L'étude des archives consistoriales neuchâteloises entre la Réformation et le début du régime prussien montre que les populations rurales des Montagnes neuchâteloises se pliaient difficilement à l'exigence de s'abstenir de tout contact avec l'Église catholique. Deux types de raisons se dégagent : un attachement à certaines superstitions et surtout un certain pragmatisme quand des intérêts personnels entrent en jeu.

Les registres des consistoires seigneuriaux neuchâtelois offrent une bonne opportunité de mesurer le degré d'adhésion des populations rurales à la foi réformée et leur éventuel attachement, ne serait-ce qu'à titre privé, à certaines traditions catholiques.

L'enquête que nous avons menée a pour cadre géographique la seigneurie de Valangin, encore indépendante au moment de son passage à la Réforme en 1536, qui est réunie au comté de Neuchâtel en 1592, tout en gardant ses institutions propres et une large autonomie. Elle comprend le Val-de-Ruz et les Montagnes neuchâteloises, voisines de la Franche-Comté à l'ouest et de l'évêché de Bâle à l'est.

Le cadre chronologique est conditionné par le début des archives conservées du consistoire seigneurial de Valangin[1] : elles commencent en 1547, date d'un remaniement de cette cour destiné à y intégrer deux pasteurs, alors que l'ordonnance de Réformation promulguée par René de Challant en 1539[2] ne prévoyait qu'un réseau de surveillance purement laïc et, sans doute, une ébauche de consistoire seigneurial, qui n'a laissé aucune trace écrite.

Nous avons décidé de nous arrêter en 1706, à la veille du passage de Neuchâtel sous l'autorité de la Prusse, même s'il ne signifiait pas encore la tolérance religieuse, mais l'extinction quasi totale des poursuites consistoriales pour un contact avec l'Église catholique. À cette époque, ce sont plutôt les courants dissidents cherchant à s'exprimer au sein du protestantisme qui inquiètent la Vénérable Classe. La tolérance religieuse dans le canton ne sera introduite que lors de la Restauration, en 1814.

Quand la ville de Neuchâtel passe à la Réforme, en 1530, la souveraine de Valangin est Guillemette de Vergy, veuve de Claude d'Aarberg, d'origine comtoise et catholique fervente. Son successeur désigné est son petit-fils René de Challant, qui est lié à la maison de Savoie. C'est la conquête des terres savoyardes du pays de Vaud par Berne en 1536 qui le contraint à céder à la pression bernoise et à imposer la Réformation sur ses terres de Valangin pour éviter la confiscation de ses biens.

Dans le domaine qui nous intéresse, l'ordonnance de Réformation de 1539 défend à chacun « *d'aller ouïr messe ny aultres offices et ceremonies ecclesiastiques pappales sur peine d'estre esmendables* »[3].

En cas d'infraction, une sentence sera prononcée par le futur consistoire que l'ordonnance appelle encore, de façon vague, « *les quattre commis* », et qui connaîtra son organisation définitive en 1547. Il faut donc relever cette situation peu banale : durant ses premières années d'activité, le consistoire seigneurial de Valangin est présidé au nom du comte par son maître d'hôtel – catholiques

---

1 Archives de l'État de Neuchâtel (désormais AEN), consistoire seigneurial de Valangin (désormais CS Val.), 11 volumes (1547-1848).

2 FAVARGER Dominique, DE TRIBOLET Maurice, *Les sources du droit du canton de Neuchâtel*, Aarau : Éditions Sauerländer, 1982, no 75, p. 174-178.

3 FAVARGER Dominique, DE TRIBOLET Maurice, *Les sources du droit…*, *op. cit.*, p. 176.

tous les deux – et chargé de sanctionner tout contact avec l'Église romaine, selon les ordonnances[4]. Après la réunion de la seigneurie au comté de Neuchâtel, due aux difficultés successorales qui suivent la mort de René de Challant, il sera présidé par les maires successifs de Valangin, généralement conseillers d'État et réformés.

La Réforme dans la seigneurie de Valangin

Dans la seigneurie de Valangin donc, comme en ville de Neuchâtel et dans le comté, le souverain contribue à interdire la pratique de la religion qui est la sienne, ce qui montre bien que le pouvoir réel appartient aux autorités locales, Conseil d'État et Quatre Ministraux, qui avaient été à l'origine de l'adoption de la Réforme. De ce fait, on n'observe pas de mixité confessionnelle sur ce territoire, mais des contacts attestés au plan individuel avec les paroisses catholiques de Franche-Comté, plus rarement de l'évêché de Bâle, et de Cressier et du Landeron, seuls villages du comté de Neuchâtel restés catholiques en dépit de tous les efforts déployés par Berne et la bourgeoisie de Neuchâtel. Le Landeron était soutenu dans sa lutte par sa combourgeoisie avec Soleure, canton catholique en rivalité avec Berne et rendu plus fort par les termes de la seconde paix nationale favorable aux cantons catholiques[5].

Dans le Val-de-Ruz et les Montagnes, l'adoption de la nouvelle foi ne s'était pas faite sans résistances : on sait que Farel y avait été molesté lors de ses premières tentatives d'y prêcher l'Évangile ; plus tard, les pasteurs, souvent français donc inconnus et suspects, peinaient à se faire admettre et la population gardait un certain attachement à sa foi catholique. On a dénombré dans la première génération de « prédicants » à Neuchâtel une soixantaine de Français sur un total d'environ quatre-vingts[6].

---

4 Sur la situation de coexistence entre un souverain catholique et ses sujets réformés, voir la contribution de Lionel Bartolini dans cet ouvrage.

5 Lechot Pierre-Olivier, *De l'intolérance au compromis. La gestion d'une coexistence confessionnelle. Le Landeron, xvi^e^-xviii^e^ siècles*, Sierre : Éditions À la carte, 2003 ; Bartolini Lionel, *Une résistance à la Réforme dans le Pays de Neuchâtel. Le Landeron et sa région (1530-1562)*, Neuchâtel : Éditions Alphil, 2006.

6 Berthoud Gabrielle, « Les Français dans le clergé neuchâtelois à l'époque de la Réforme », in AAVV, *Cinq siècles de relations franco-suisses*, Neuchâtel : Éditions La Baconnière, 1984.

Durant les deux premières décennies qui suivent l'abolition de la messe dans la seigneurie de Valangin, de nombreux paroissiens sont cités devant le consistoire pour leur refus d'assister régulièrement aux sermons, de recevoir la cène et surtout pour leur insubordination à l'égard des nouvelles normes imposées en matière de discipline. Dans ce genre de cas pourtant, il n'est pas toujours spécifié clairement que ces paroissiens exprimaient un regret du catholicisme[7].

Signe peut-être de l'espoir d'un rétablissement de l'ancienne foi, dix-huit ans après les faits, sont cités devant le consistoire deux hommes qui auraient caché « *des idolles et images quand on les rompit dans l'église de Fontaines* »[8]. Personne ne sait où elles se trouvent à ce moment-là, certains témoins se souviennent vaguement de les avoir vues être transportées chez des particuliers. Le consistoire dit vouloir convoquer un troisième homme, mais l'affaire s'arrête là dans les registres.

Le consistoire est donc habilité à remettre dans le droit chemin les paroissiens qui se rebellent contre l'ordre nouveau ou maintiennent des contacts avec l'Église romaine. Dans ce dernier cas de figure, ces citations ne peuvent provenir que de la délation, mais il est difficile d'estimer l'efficacité du réseau. Aucune allusion précise à d'éventuels délateurs ne se trouve dans les procès-verbaux, mais virtuellement, chacun est censé rapporter aux autorités les déviances de ce type. Les cas sont très peu nombreux en effet, une cinquantaine sur environ trois mille affaires, et vont en décroissant tout au long de la période envisagée[9]. Les manifestations d'humeur, la rébellion à l'égard des pasteurs, allant parfois jusqu'à la violence physique, sont au contraire assez fréquentes. À partir des années 1560, des consistoires paroissiaux, dits admonitifs, viennent compléter le système consistorial. Formés du pasteur et d'un collège d'anciens, ils deviennent le premier échelon de la procédure, le passage obligé d'un prévenu avant sa comparution devant le consistoire seigneurial. Issus de la population locale

---

7 Watt Jeffrey R., « The Reception of the Reformation in Valangin, Switzerland, 1547-1588 », *Sixteenth Century Journal*, no 1, 1989, p. 89-104.

8 AEN, CS Val., vol. 1, 31 août 1554.

9 Voir le tableau 1.

et chargés de corriger leurs pairs, les anciens sont eux aussi la cible de manifestations d'hostilité. Au fil du temps, le consistoire seigneurial de Valangin semble jouer, dans l'esprit de certains, le rôle d'un contre-pouvoir aux consistoires admonitifs. Les prévenus s'adressent parfois à lui pour se plaindre de tel ou tel traitement à eux infligé par leur pasteur. La bourgeoisie de Valangin, quant à elle, en a clairement fait *son* tribunal et entretient de fréquents conflits avec la Vénérable Classe au sujet de ses compétences. Il en va tout autrement au Val-de-Travers, le consistoire seigneurial de Môtiers ayant accepté peu à peu tous les pasteurs de la vallée, perdant ainsi son caractère essentiellement laïc, ce que le Conseil d'État lui reprochera au XVIIIe siècle en exigeant une restructuration qui n'aura jamais lieu.

Devant le consistoire seigneurial de Valangin, les chefs d'accusation touchant les contacts avec l'Église catholique peuvent être classés de la manière suivante :

- la présence à une messe ;
- la fidélité à certaines convictions ou pratiques à titre privé ;
- le recours aux exorcismes ;
- les mariages mixtes ;
- les baptêmes catholiques d'enfants.

La présence à une messe

Une petite dizaine de personnes est citée pour ce motif, principalement au XVIe siècle. Celui qui affiche le plus clairement sa préférence n'est même pas convaincu d'avoir assisté à une messe, mais il lui est reproché de :

> *« ne vouloir hanter les sermons et desirer plus la messe que levangille (…). Auquel a esté remonstrez de ne plus ainsi vivre mais aller les dimanches ouyr les sermons et aussi ouyr les admonissions et les remonstrances que luy fera son ministre suyvant sa charge et ministere. Aussi luy a esté deffendu de ne plus parler que la messe soit bonne au bamp de dix livres et estre bampnis hors de la seigneurie. »*[10]

[10] AEN, CS Val., vol. 1, 20 mai 1553.

D'autres sont accusés de s'être rendus au Landeron ou à Cressier un jour de sainte cène, jour où leur présence au culte était obligatoire et apparemment contrôlée. La raison qu'ils invoquent est d'ordre plus pragmatique qu'idéologique : ce sont en effet des musiciens qui vont jouer tantôt à des noces tantôt à des foires. Un certain Jean Bachey comparaît en 1550 pour ce motif. Le consistoire lui reconnaît le droit de « *corner à des noces* », mais sans entrer dans l'église. Après trois ans, il est à nouveau censuré pour la même raison[11].

Quelques années plus tard, trois habitants des Brenets, aux portes de la Franche-Comté, dont sans doute deux jeunes gens, puisque ce sont leurs pères qui comparaissent à leur place à leur première citation, sont condamnés pour avoir communié à une messe[12]. Une mention un peu antérieure du même délit nous paraît intéressante au point de vue de la terminologie : on reproche à un homme d'être allé « *recepvoir le Dieu de paste* »[13]. La sentence est rare : après avoir fait sa pénitence devant le consistoire seigneurial, et non au temple, il doit promettre sur le bâton judicial de ne plus assister à une messe. Aucun indice n'apporte d'explication à cet épilogue.

Une affaire étonnante occupe le consistoire en 1581 : une certaine Jeannette, fille de feu (blanc), de Dombresson, semble avoir été en service dans un monastère. On ignore toutefois duquel il s'agit. Elle est citée :

> *« pour le mauvais train et scandale d'avoir demeuré et servi les moynes en la papauté et mené vie lubrique et dissolue, s'estre prosternée [sic] et habandonnée à un moyne et versé en les faits si umpudiquement qu'elle en a rapporté la verolle et dempuis nonobstant cela estre retournee au monastère et reconduit sa meschante vie. »*[14]

La sentence prononcée est étrangement clémente puisque cette fille doit seulement promettre de ne plus quitter Dombresson, « *lieu de sa naissance et reformation evangelique* », et de ne plus jamais retourner demeurer en pays catholique. Pourquoi une si grande faute ne lui

---

[11] AEN, CS Val., vol. 1, 20 juin 1550 et 26 mai 1553.

[12] AEN, CS Val., vol. 2, 27 mars et 3 avril 1588.

[13] AEN, CS Val., vol. 2, 4 septembre 1579.

[14] AEN, CS Val., vol. 2, 1er septembre 1581.

vaut-elle pas la prison pour impureté ou, au minimum, la réparation publique ? Sa situation d'orpheline, d'un père dont les juges ignorent même le nom, lui a-t-elle valu l'indulgence des juges ?

Les autres consistoires seigneuriaux du pays dont nous avons conservé des archives anciennes[15] sont aussi confrontés à ce type de déviances : à titre de comparaison, mais à une époque plus tardive, le consistoire seigneurial de Môtiers cite un certain David du Bodz des Verrières, « *mendiant le pain et estant allé en Bourgogne et estant entré dans le temple de l'Eglise romaine et sestant mis à genoux devant une image* »[16].

Absent lors d'une première citation, il est condamné par contumace à un jour de prison et à la suspension de la cène. Il n'obéit pas davantage à sa seconde citation et, quand enfin il se présente, il est condamné à une simple censure à genoux devant le consistoire et à une amende, « *considéré sa simplicité* ».

À Gorgier, sur le littoral neuchâtelois, comparaît également un homme convaincu d'avoir été chez les papistes à Estavayer et « *levé son chapeau au son de la cloche comme eux* »[17]. Il faut donc que quelqu'un ait pris la peine de le dénoncer. Bien qu'il se défende d'avoir en ceci fait quoi que ce soit de répréhensible, il est condamné à une censure à genoux devant le consistoire seigneurial[18]. Les habitants de Gorgier et de la Béroche ont conservé des liens étroits jusqu'au XVIIIe siècle avec Estavayer, ville fribourgeoise située sur la rive méridionale du lac de Neuchâtel, en vertu d'une ancienne combourgeoisie. Un des délits fréquents que le consistoire doit traiter est le passage du lac en direction d'Estavayer un dimanche, visiblement une source de revenus pour certains paroissiens[19].

---

15 Les consistoires seigneuriaux de Môtiers et de Gorgier. Les registres du consistoire seigneurial de Travers ne sont conservés que depuis le XVIIIe siècle.

16 AEN, Consistoire seigneurial de Môtiers (désormais CS Môtiers), 24 mai et 9 août 1694.

17 AEN, Consistoire seigneurial de Gorgier (désormais CS Gorgier), mai 1691, sans date.

18 À cette date, la paroisse de Saint-Aubin-Gorgier n'est pas encore pourvue d'un consistoire admonitif. Il sera mis sur pied en 1695, à la demande de la Vénérable Classe et contre l'avis de la baronne catholique de Gorgier.

19 AEN, CS Gorgier, 25 août 1691, deux hommes ont fait passer le lac à des Bourguignons et les ont détroussés. Le 20 juin 1698, deux autres ont conduit un Valaisan à Estavayer.

Qui avait donc dénoncé ces gens ? Selon Sylvie Moret Petrini[20], les autorités lausannoises envoyaient des espions dans les paroisses catholiques environnantes, notamment à Pâques, pour repérer la présence éventuelle de réformés. Il nous est impossible d'affirmer qu'il en allait de même à Neuchâtel, mais il nous paraît hautement improbable qu'une telle mesure n'ait laissé aucune trace documentée.

Si les faits sont pris au sérieux, les condamnations se bornent à la pénitence publique, dans un but clairement pédagogique, alors que les consistoires seigneuriaux disposent de peines plus lourdes comme la prison civile de trois, six ou neuf jours et théoriquement du bannissement, bien qu'il n'en soit jamais fait mention que sous forme de menace. D'autres délits font régulièrement l'objet de peines de prison, notamment les délits contre les mœurs[21].

LA FIDÉLITÉ AU CATHOLICISME À TITRE PRIVÉ

Insignifiant quantitativement, ce chef d'accusation est intéressant pour démontrer l'efficacité du réseau de surveillance au sein des villages. En 1553, quatre habitants de Valangin, de trois familles différentes, sont cités parce qu'ils continuent à faire maigre le vendredi et durant le Carême. Ils sont seulement exhortés à vivre selon la Réformation chrétienne[22].

Certaines paroles prononcées dans une auberge provoquent une réaction considérable. Le consistoire reçoit de la Vénérable Classe et du Conseil étroit de la ville l'ordre de citer Pierre Fallet qui a proféré des mots inacceptables : il aurait dit « *que les prestres voloyent mieux que les ministres et predicantz* »[23], et cela, circonstance aggravante, devant des catholiques de Cressier. Il demande pardon, alléguant son ivresse, mais il est condamné à trois jours de prison et à la pénitence publique à Dombresson le jour de Noël. Presque un an plus tard, il ne

---

[20] MORET-PETRINI Sylvie, *1538-1540 : Imposer la Réforme et assurer le maintien des bonnes mœurs, un défi à la hauteur du consistoire lausannois ?*, Université de Lausanne : mémoire de licence, 2005.

[21] Entre 1547 et 1600, le consistoire seigneurial de Valangin condamne 42 % des prévenus à une peine de prison, chiffre qui monte à 72 % dans la première moitié du XVII^e^ siècle, puis retombe à 53 % dans la seconde moitié. Le bannissement n'est presque jamais prononcé par cette cour, il concerne 8 personnes entre 1547 et 1700, qui sont condamnées pour prostitution et scandales.

[22] AEN, CS Val., vol. 1, 27 mars 1553.

[23] AEN, CS Val., vol. 2, 13 décembre 1583.

s'est toujours pas acquitté de cette obligation, mais il est rattrapé par une affaire de paillardise[24].

La seconde paix nationale de 1531, en vigueur jusqu'en 1656, prévoit la poursuite des injures adressées aux fidèles de confession différente. Il s'agit d'une question importante, comme le montre cet exemple plus tardif : en 1631, un couple est accusé d'avoir donné sa fille en mariage à un catholique, ce qu'il conteste, mais ce qui est reproché à sa fille, c'est d'avoir « *fait sciemment courir le bruit que le ministre Pury avoit dit que toutes les âmes des papistes alloient en enfer, ce qui revenait à parler contre S.A.* »[25].

À cette date, le souverain de Neuchâtel est toujours catholique, il s'agit d'Henri II d'Orléans-Longueville. Malgré leurs dénégations, les époux devront subir une censure en consistoire.

Le recours aux exorcismes

Le consistoire sévit contre toutes sortes de superstitions indéracinables dans cette société rurale : la consultation de devins pour retrouver des objets perdus ou volés, des formules magiques destinées à guérir les gens et les animaux. Ce qui est encore moins toléré, c'est le recours à un prêtre catholique dans un cas supposé de possession démoniaque. Les Actes de la Classe témoignent de l'inquiétude des pasteurs devant cette persistance d'une pratique catholique en 1608 encore : « *Pour le fait de ceux qui ont estez si maladvisez de mener leurs enfants possedez des esprits immondes vers les Prestres* […] »[26].

La Classe semble donc ne pas mettre en doute le phénomène de la possession, mais elle l'attribue aux vices qui hantent le pays et ordonne des mesures collectives, jeûnes et prières publics pour éloigner la colère divine.

En 1639, par exemple, un homme du Locle a confié ses enfants « *possédés* » à un prêtre. Il demande une séance extraordinaire du consistoire parce que son pasteur lui a refusé la communion pour ce motif. Il n'a pas l'impression d'avoir commis une faute : il se dit

24 AEN, CS Val., vol. 2, 5 septembre 1584 et 20 mai 1586.

25 AEN, CS Val., vol. 4, 30 mars 1631.

26 AEN, Actes de la Classe, vol. 2, 7 juillet 1608.

homme de bien et prétend qu'il a été reconnu que ses enfants étaient possédés. Selon son pasteur, bien sûr, cette démarche est incompatible avec la conduite d'un bon réformé ; il lui avait recommandé de patienter, la volonté de Dieu étant qu'ils soient bientôt délivrés.

Cet homme se défend, disant que le prêtre lui-même lui avait ramené ses enfants au bout de quatre ou cinq jours et les avait exhortés à « *prier leurs prieres et non autres prieres* », ce qui laisse supposer que le prêtre respectait leur appartenance à la religion réformée, sans tentative de prosélytisme, habitué qu'il était peut-être à être sollicité par ses voisins protestants. Les juges disent vouloir enquêter plus avant, notamment en interrogeant les servantes qui avaient conduit les enfants auprès de ce prêtre, mais ils lèvent la suspension du père en attendant. Pour nous, l'affaire s'arrête là. Cette histoire est intéressante dans la mesure où elle montre la bonne foi de ce paroissien, si convaincu de son bon droit qu'il demande une séance extraordinaire du consistoire plutôt que de chercher à dissimuler les faits[27].

Un autre homme a conduit sa petite fille au Noirmont, dans l'évêché de Bâle voisin, « *pour la guérir des esprits immondes dont elle estoit atteinte* »[28]. Comme dans l'affaire précédente, il semble l'avoir laissée un certain temps dans cette paroisse catholique, puisque les juges lui donnent l'ordre d'envoyer quelqu'un la chercher. Lui non plus n'a pas le sentiment d'avoir commis une faute : « *Estant enquis pourquoy il s'estoit ainsy mesprins a dit ne pas l'avoir fait a mauvois dessein sinon au seul subjet de trouver remede pour la guérison de sadicte fille* ».

Les juges lui adressent une sévère censure pour *« l'offense et scandale par luy commis »* mais le reçoivent à la cène, renvoyant à plus tard le châtiment mérité. Au cours de la même séance, une sentence identique est prononcée pour un homme se croyant possédé, qui s'était rendu à Saint-Aubin en Vully, dans le canton de Fribourg, donc fort loin de son domicile, pour y voir un prêtre :

> *« Jonas Gargue de Dombresson aussy convoqué pour s'estre de tant mesprins dans sa croyance destre atteint des malins Espritz, d'avoir esté au remède au Prestre de Saint-Aubin en Vuillie.*

[27] AEN, CS Val., 1639, séance extraordinaire, sans date (Fo 69).

[28] AEN, CS Val., vol. 4, 3 septembre 1645.

> *Sa femme avec luy presente et Icy aussy ou elle a le tout fait entendre, Et s'excusant navoir creu mal faire sinon en la seule intention de guerison ce que Ils croyent avoir aqueri (sic) par les bonnes prieres dudit prestre et autres gens de bien […]. »*[29]

Ces deux hommes sont à nouveau cités au consistoire de Noël, sans doute pour clore leurs affaires, mais ils ne se présentent pas et on perd leur trace.

Un cas de possession supposée retient l'attention par sa manière d'illustrer l'intransigeance d'un pasteur et la révolte qu'elle inspire à un couple de paroissiens :

> « *Guillaume Mathille et sa femme ont esté convoquez parce que dimanche passé estans a leglise devant la prédication ayant leur petite fille possédée des Esprits Immondes qui durant la prédication crioit fors que il nestoit possible ediffier ni entendre tellement que le Sr ministre fut occasionné de la faire sortir. Sadicte mere lempeschoit et la retenoit estant néanmoins faire sortir ladicte sa mère respondit au Sr ministre ou il voulloit que elle debvra conduire sondict enfant si elle la vouloit mener en Bourgogne. Et que elle la pouvoit mener a ladicte église veu qu'ilz payent bien la moisson. Puis sortirent. Et le père sans reppondre ayans son chapeau sur sa teste. Donnant grand perturpation en ste assemblée.* »[30]

Les parents seront condamnés à faire pénitence à genoux après une chrétienne remontrance. Au-delà de l'intolérance à l'égard d'une enfant handicapée qu'il ne faudrait pas juger de façon anachronique – elle est considérée comme possédée par « *les Esprits Immondes* » –, l'argumentaire de ses parents est intéressant : en premier lieu, la comparaison implicite entre le pasteur intolérant et la mansuétude supposée d'un prêtre catholique en Franche-Comté, à moins que ces parents ne fassent allusion à une demande d'exorcisme par laquelle ils seraient tentés et que leur pasteur leur aurait peut-être interdite. En second lieu, la revendication de leur droit à assister au sermon parce qu'ils payent l'émine de moisson, assimilant ainsi le pasteur à une sorte de fonctionnaire dont ils sont en droit d'attendre un service.

---

29 AEN, CS Val., vol. 4, 3 septembre 1645.

30 AEN, CS Val., vol. 3, 20 mai 1618.

Les mariages mixtes

Si les mariages entre réformés et catholiques ne sont pas autorisés, aucune ordonnance de Réformation ne le stipule en tant que tel. Le nouveau droit matrimonial l'impose de facto. Comme dans le droit canon, quand ces mariages ont été célébrés, ils sont reconnus, mais ils restent une faute grave qui doit être sanctionnée par les consistoires. Au XVI^{e} siècle, les juges condamnent plutôt les pères de famille pour avoir donné en mariage une fille à un catholique ; au siècle suivant, c'est plutôt le membre réformé du couple qui est condamné.

Certains projets de mariage sont contrecarrés par le consistoire quand il en a connaissance, comme le montre le cas de Nicolas Petit-Jehan des Brenets, cité pour avoir voulu marier sa fille à un catholique de Morteau, village de Franche-Comté tout proche des Brenets. Il doit subir une censure à genoux devant le consistoire seigneurial, et sa femme et sa fille devant le consistoire admonitif de leur paroisse, ce qui met bien en évidence sa responsabilité de chef de famille[31]. Quand l'affaire arrive trop tard à la connaissance du consistoire, le père de l'époux réformé est aussi condamné, et parfois toute la noce puisqu'elle ne pouvait pas ignorer le caractère illicite de cette célébration. Une affaire concernant un couple des Brenets et toute leur maisonnée qui ont accompagné leur fille en Franche-Comté pour la marier à un catholique fait état d'une sentence sévère de cinq jours de prison, de la réparation publique et d'une amende, mais les condamnés sont immédiatement graciés de la prison. Y a-t-il eu désaccord entre les juges[32] ?

Ces cas sont très rares. En effet, si l'on se base sur les patronymes rencontrés, l'endogamie géographique est encore très importante au cours du premier siècle d'existence du consistoire, et même ces unions mixtes procèdent du même phénomène, puisqu'elles se nouent dans les régions toutes proches de la Franche-Comté. La différence de religion n'a pas aboli les contacts traditionnels et le pragmatisme l'emporte parfois, comme chez cet homme des Brenets à qui le consistoire reproche d'avoir marié « *de ses filles* », donc plus d'une, à des catholiques de « *Bourgogne* », soit de la Franche-Comté

[31] AEN, CS Val., vol. 2, 18 décembre 1588.

[32] AEN, CS Val., vol. 1, 11 décembre 1555.

voisine. Il affirme « *quil en marieroit bien d'autres sy fortune leur advenoit* »[33].

Il n'est condamné qu'à la pénitence publique, mais la seigneurie confisque les dots de ses filles, ce qui est un cas unique dans les registres du consistoire.

Le plus souvent, les procès-verbaux sont très concis et l'on ignore les circonstances et les motivations de ces mariages mixtes. Celui ou celle qui s'en est rendu coupable comparaît généralement quand l'union s'est dissoute et qu'il désire réintégrer sa communauté. Les juges le condamnent alors à la pénitence et à l'abjuration publique.

Certaines affaires montrent que les couples trouvaient parfois meilleur accueil chez les prêtres que chez les ministres réformés. Un couple a ainsi fui en Lorraine pour se marier en dépit de l'opposition familiale[34]. Les ministres approchés ont refusé de bénir leur union, seuls les prêtres l'auraient accepté, ce qui semble les avoir découragés. Apparemment, il s'agissait aussi de dissimuler une anticipation du mariage, puisque le jeune homme est rentré seul au pays, laissant sa fiancée reprendre des forces à la suite de ses couches. Interrogée à son retour une semaine plus tard, elle confirme les faits. Clément, le pasteur du Locle, a déjà commencé à publier les bans quand ils comparaissent devant le consistoire, ce que les juges lui reprochent. Finalement le mariage aura lieu, après qu'ils auront purgé leur peine « *selon le décret* », ce qui signifie toujours trois jours de prison et la pénitence publique.

Les baptêmes catholiques d'enfants

Cette fuite d'un couple nous conduit tout naturellement à aborder la dernière catégorie de contacts avec l'Église catholique : les baptêmes catholiques d'enfants qui sont le plus souvent liés à une situation d'illégitimité. Ainsi, une femme des Brenets, « *estant prisonniere au*

---

33 AEN, CS Val., vol. 1, 19 décembre 1554.

34 AEN, CS Val., vol. 6, 20 octobre et 12 décembre 1666. Il s'agit apparemment de familles réformées mais opposées à cette union. Rappelons que le consentement parental était exigé par les ordonnances jusqu'à l'âge de vingt ans et que les unions conclues sans ce consentement par des enfants plus âgés étaient blâmées, même si l'engagement restait valide. Sur ces questions, voir Watt Jeffrey R., *The Making of Modern Marriage. Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1550-1800*, Cornell University Press, 1992.

château de Vallangin avec son enfant au bersseau »[35], avoue avoir mis cet enfant au monde en Bourgogne, chez une tante, et l'avoir fait baptiser par un prêtre. Le procès-verbal ajoute : « *Nota que ladite Blaisa a que au travail d'enfant les femmes ne luy ferront point faire de serment* ».

Censé garantir la véracité de la déclaration de grossesse, le « *serment sur le petit-lit* », prêté au plus fort des douleurs de l'accouchement, se pratique pourtant en France aussi bien que dans le comté de Neuchâtel, mais en qualité d'étrangère, cette jeune fille aurait pu en être dispensée.

L'affaire était doublement délicate : un enfant né hors mariage, de plus fruit d'un « *parentage* », puisque les parents étaient cousins germains. Elle est relâchée mais placée sous la surveillance de ses frères. Sa détention à Valangin pourrait avoir été prononcée par la justice civile, ce que corroborent d'autres affaires.

Certains enfants de domestiques étaient conduits discrètement dans une paroisse catholique pour leur baptême et, qui sait, leur abandon : deux femmes ont porté à Cressier l'enfant d'un domestique dans le but de le faire baptiser. Citées devant le consistoire, elles avouent avoir rendu ce service, sans pour autant entrer dans l'église. Elles sont condamnées à la réparation publique[36].

Certains notables semblent avoir dissimulé ainsi une grossesse illégitime qui aurait pu nuire à leur réputation et leur coûter leur office, ainsi un homme de Cernier, dans le Val-de-Ruz, Maître Henry Lespaye, qui a séduit sa servante et fait baptiser l'enfant en Franche-Comté. Il est absent lors de sa première citation ; on perd ensuite sa trace ainsi que celle de la mère[37].

Parfois, c'est le père qui emmène son enfant illégitime hors du pays pour un baptême catholique, surtout s'il est catholique lui-même. Dans tous les cas, l'éducation d'un enfant né hors mariage appartient à son père qui le place ou le confie à sa famille, voire l'élève avec ses propres enfants. Ces hommes agissaient-ils par conviction ou par pragmatisme ? Ce baptême catholique permettait-il de le placer plus

---

35 AEN, CS Val., vol. 2, 7 mai 1575.

36 AEN, CS Val., vol. 3, 1er septembre 1591.

37 AEN, CS Val., vol. 2, 22 mars 1583.

facilement, par le biais d'une institution religieuse, par exemple ? En Franche-Comté, l'hôpital du Saint-Esprit de Besançon, fondé au Moyen Âge, s'était spécialisé dans l'accueil des enfants abandonnés : il en comptait plus de deux cents au XVIII^e^ siècle. Dans quelques cas, la mère semble suivre le père et vivre un certain temps en pays catholique, quitte à abjurer et revenir à son ancienne foi si elle retourne chez elle.

***

L'examen de ces quelques affaires montre à l'évidence que les contacts personnels avec l'Église romaine persistent après la Réformation dans cette région rurale. Les poursuites diminuent, puis disparaissent au fil du temps dans les registres des consistoires seigneuriaux. Il est difficile de savoir dans quelle mesure ce sont les comportements ou leur répression qui ont diminué. Aucun texte normatif ne suggère une plus grande tolérance, ni aucun témoignage lié à un cas précis. Les décennies qui suivent la Réformation voient se figer un état de fait, les camps sont bien tranchés, plus personne n'attend un retour du catholicisme, les anciens sont morts, les traditions se perdent elles aussi. En Franche-Comté voisine, les derniers actes de répression contre des sympathisants de la Réforme se situent dans les années 1570. La dernière grande vague de procès date de 1572, où sont poursuivis des hommes du peuple qui ont fréquenté des sermons dans le Val-de-Travers, marié leurs filles à des réformés, tenu des propos hérétiques ou possédé des livres interdits. Leurs condamnations sont légères et bon nombre d'entre eux font le choix d'émigrer[38].

À Genève aussi, le consistoire déploie une grande activité dans la traque des survivances du catholicisme durant les premières années de son activité, puis il se livre à d'autres combats liés à la discipline réformée elle-même, ce qui démontre un succès certain : assimilation ou exil[39].

---

38 Febvre Lucien, *Notes et documents sur la Réforme et l'Inquisition en Franche-Comté*, Marseille : Laffitte Reprints, 1976 (éd. originale : Paris, 1911), p. 145-146.

39 Watt Isabella M., Watt Jeffrey R., « L'édition des recueils de délibérations : Les registres du consistoire de Genève », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* (désormais *BSHPF*), 153, 2007, p. 603-612.

À Neuchâtel, toute analyse est rendue malaisée en raison de la situation particulière du pays : les consistoires admonitifs n'ont laissé aucune trace écrite de leur activité disciplinaire ; la Classe des pasteurs a voulu ce silence de façon à garder son autonomie à cet échelon de la procédure[40]. Qui sait combien de paroissiens ont été blâmés en consistoire admonitif pour avoir eu un contact malvenu avec l'Église romaine ? Le seul fait établi est que ces cas éventuels n'ont pas été transmis au consistoire seigneurial pour une issue « civile ». On sait que les pasteurs étaient assez enclins à garder pour eux ce qui relevait de la discipline ecclésiastique. En effet, la Classe des pasteurs lutta constamment pour acquérir puis garder la mainmise sur la discipline et la doctrine, ce que le pouvoir politique lui contestait, et donner la priorité à ses consistoires ecclésiastiques, alors que certains paroissiens exprimaient nettement leur préférence à être jugés par les consistoires seigneuriaux, tribunaux mixtes à prédominance laïque émanant du pouvoir civil.

Les motivations qui peuvent mener à un attachement au catholicisme, ou à une certaine indifférence devant une supposée transgression, sont d'ordres divers. Essentiellement au XVI[e] siècle, il s'agit du poids de la tradition : on fait maigre le vendredi, et en Carême ; encore au XVII[e] siècle, on recourt à un prêtre en cas de possession supposée par les « *esprits malins* ». N'oublions pas que dans les années qui suivent la Réformation, certains gardent l'espoir que cette tourmente se calme et que l'usage ancien soit rétabli. À cet égard, le testament de Guillemette de Vergy, rédigé en 1541, soit deux ans avant sa mort et cinq ans après la Réformation, stipule toute une liste de dispositions à respecter si les idées nouvelles venaient à triompher définitivement, ce dont elle n'est pas sûre[41].

Raymond Mentzer montre les mêmes réticences à abandonner les traditions dans le monde rural du Midi de la France : le calendrier des saints rythme les travaux des champs et les fêtes de l'année, le Mardi gras, le Carême, les feux de la Saint-Jean, ainsi que l'eau bénite comme remède, restent populaires. Pour lui, les deux dynamiques,

---

40 « *on n'écrit pas en consistoire* », AEN, Actes de la Classe, vol. 9, 30 mars 1729.

41 LA GRUTTA-ROBELLA Christelle, « 'Le deuil de l'Église'. Les dernières volontés de Guillemette de Vergy, dame de Valangin », *Revue historique neuchâteloise*, 2005, nos 1 et 2, p. 123-131.

réformées et catholiques, « *s'entremêlaient au sein d'une expérience concrète d'un intérêt vital, fréquemment source de tensions et de déchirements* »[42].

D'autres raisons sont en effet d'ordre plus pragmatique : ne pas renoncer à une union qu'on juge avantageuse, se rendre dans une paroisse catholique pour y gagner sa vie si on est musicien ou marchand, pour participer à des fêtes catholiques qui autorisent la danse, par exemple, comme le montrent certaines études consacrées au sud de la France[43]. La proximité de communautés avec lesquelles on a entretenu des rapports ancestraux, en Franche-Comté ou dans l'évêché de Bâle, favorise ces contacts. Quand la frontière confessionnelle est plus éloignée, les contacts sont très rares et les consistoires n'ont quasi jamais à juger ce genre d'affaires, comme le montre Michel Calame pour la paroisse de Crissier, près de Lausanne[44].

Ce pragmatisme se retrouve également dans l'attitude vis-à-vis du baptême : certaines femmes ou certains couples passent la frontière confessionnelle pour tenter d'échapper à la procédure en cas de grossesse illégitime et peut-être de placer l'enfant dans une institution catholique ou une famille étrangère. Enfin, certains vont jusqu'à se convertir s'ils sont amenés à vivre en pays catholique, quitte à abjurer si les circonstances l'exigent, par exemple lors d'un retour dans leur village d'origine. Françoise Moreil fait la même constatation sur la base des registres du consistoire de Courthézon, dans la principauté d'Orange[45].

Autre effet de l'attitude pragmatique adoptée envers le catholicisme : la majorité des gens qui comparaissent devant le consistoire seigneurial reconnaissent les faits, mais le plus souvent n'expriment aucun regret

---

42 Mentzer Raymond A., « La persistance de la « superstition » et de « l'idolâtrie » chez les protestants du monde rural », in Mentzer Raymond A., *La construction de l'identité réformée : le rôle des consistoires*, Paris : Éditions Champion, Genève : Éditions Slatkine, 2006, p. 99-117.

43 Mentzer Raymond A., « La réforme calviniste des mœurs à Nîmes », in Mentzer Raymond A., *La construction de l'identité…*, *op. cit.*, p. 19-48 ; Estèbe Janine et Vogler Bernard, « La genèse d'une société protestante : étude comparée de quelques registres consistoriaux languedociens et palatins vers 1600 », *Annales ESC*, 31, 1976, p. 362-388.

44 Calame Michel, *Les consistoires de la paroisse de Crissier*. Université de Lausanne, mémoire de licence, 1995, p. 90-91.

45 Moreil Françoise, « Les consistoires de la Principauté d'Orange », *BSHPF*, 153, 2007, p. 505-524.

et semblent ne pas avoir le sentiment d'avoir commis une faute. Dans cette population rurale, on a l'impression que la confession réformée est assimilée à un territoire : elle fait partie des institutions étatiques, on est réformé parce qu'on est neuchâtelois, on n'en conçoit pas forcément de méfiance et de répulsion à l'égard de l'Église romaine. L'exemple vient de haut puisque le souverain et le gouverneur sont catholiques, sauf dans de rares intermèdes, jusqu'au début du XVIIIe siècle. L'autorité d'un prince catholique et le voisinage de territoires restés fidèles à l'ancienne foi contribuent donc à expliquer le caractère pragmatique des rapports interconfessionnels, tels que les documentent les archives consistoriales.

Tableau 1 : Répartition selon les périodes des délits en relation avec le catholicisme

	1547-1570	**1571-1590**	**1591-1610**	**1611-1630***	**1631-1650**	**1651-1670**	**1671-1690**	**1691-1706**
Présence à la messe	3	5	7	0	0	1	0	2
Pratiques traditionnelles	7	0	0	0	0	0	0	1
Recours exorcismes	0	0	0	0	3	0	0	0
Mariages mixtes	7	4	1	0	3	0	1	2
Baptêmes catholiques	2	2	1	0	1	0	1	0
Totaux (%)	19 (2,2)	11 (2,7)	9 (1,4)	0	7 (1,7)	1 (0,0)	2 (1,0)	5 (2,1)
Nombre de cas	868	394	650	317	408	436	199	236

** Les registres présentent une lacune entre 1619 et 1628.*

Liminal Self-Fashioning – Catherine Perregaux-von Wattenwyl's Experience and Transgression of Confessional Boundaries in her "Mémoire"

Kirstin Bentley

Résumé

Cet article montre comment Catherine von Wattenwyl-Perregaux, membre du patriciat bernois, se met en scène comme une « passeuse de frontières », qui oscille constamment entre les confessions et traverse les barrières confessionnelles. Cet exemple illustre la capacité qu'ont les individus de façonner et négocier les frontières confessionnelles au XVII[e] siècle.

Officially, 17th century Bern was a confessionally uniform body, which means its population was homogeneously Reformed. The ecclesiastical and secular rulers both strove to mark and defend their confessional territories and boundaries, or to expand them, if the possibility arose. Contents of faith were constantly specified, struggles were fought concerning details of exegesis and the city council tried to promote the institutional standing. These attempts of demarcation against the outside and homogenization on the inside – a process Keith Luria terms "*boundary work*" – did not only exist between different Christian denominations, but also in

opposition to non-Christian religions[1]. However, recent research on confessional coexistence and confessional differences in the early modern period has shown that these supposedly homogeneous confessional blocs were far less secluded and uniform than assumed. Moving the perspective away from the difference and focusing on the border zones has brought and still brings new insights[2]. Susan Stanford Friedman specifies that the borderland of difference is interesting because it is the "*border space of encounter, interaction and exchange, the space of relation and narratives of identity*"[3]. Boundaries are places of multiple inconsistencies. Even though they establish and control segregation, symbolize impermeability and reinforce differences, they are also fluid, enable connection and are constantly moving and shifting. Boundaries can be and will be crossed, bypassed and violated; their connotation changes depending on the point of view[4].

On closer inspection of 17th century Bern, it quickly becomes clear that the situation did not present itself as entirely homogeneous and impermeable towards both sides. There was a multitude of possibilities

1 Luria Keith, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington: Catholic University of America Press, 2005, p. XXIV; Siebenhüner Kim, "Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 34, 2007, p. 243-272, p. 251-252.

2 These studies have concentrated on conversions, life in biconfessional communes and territories, and confessional minorities. See Volkland Frauke, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005; Bock Heike, *Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich*, Epfendorf: Bibliotheca academica Verlag, 2009; von Greyerz Kaspar *et al.* (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003; Volkland Frauke, "Konfessionelle Grenzen zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in den Gemeinen Vogtei Thurgau des 17. Jahrhunderts", *Historische Anthropologie* 5, 1997, p. 370-387; Siebenhüner Kim, "Glaubenswechsel…", *loc. cit.*

3 Friedman Susan Stanford, "Das Sprechen über Grenzen, Hybridität und Performativität. Kulturtheorie und Identität in den Zwischenräumen der Differenz", *Mittelweg*, 36, 2003, 5, p. 34-52, p. 34: "*das Grenzland der Begegnung, der Interaktion und des Austausches, der Raum der Beziehung und der Identitätserzählungen*". Originally the text was published online in English: Friedman Susan Stanford, "'Border Talk', Hybridity and Performativity. Cultural Theory and Identity in the Spaces between Difference", www.eurozine.com/articles/2002-06-07-friedman-en.html [accessed on April 28, 2011]. I quote from the original text.

4 Friedman Susan Stanford, "Das Sprechen über Grenzen…", *loc. cit.*, p. 36-37.

for potential boundary experiences. The borders of many territories of the Old Swiss Confederation also demarcated confessional boundaries, but some territories were confessionally mixed, as was for example the case in the Mandated Members (*Gemeine Herrschaften*). Bern bordered on Catholic Solothurn and Fribourg. The confederative system meant that besides confessional Diets, there was also a General Diet which envoys from all cantons (*Orte*) were obliged to attend. At the very least, the representatives of the authorities came into contact with members of the other confession. They had to agree to concerted action and were thus forced to cooperate. The same kind of cooperation was necessary in foreign affairs. The Bern city council was obliged to communicate and agree with Catholic France due to mercenary contracts[5].

Inside the supposed homogeneous confessional, blocs boundary zones also emerged. Bern dealt with an Anabaptist minority, and at the end of the 17th century, the Pietistic movement disturbed the attempts to enforce confessional unity. Despite the authorities' battle against these deviances from orthodox doctrine, Pietism especially appealed to many members of the ruling circles themselves[6].

Finally, people did not live isolated lives in their towns, and they left them at least once in a while. Members of the ruling families and the city council were especially mobile and moved around

---

[5] For the structure of the Diets and functioning of the confederate system see Würgler Andreas, "'The League of Discordant Members' or How the Old Swiss Confederation Operated and How it Managed to Survive for so Long", in Holenstein André, Maissen Thomas, Praak Marten (eds.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland compared*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008, p. 29-50. For the relationship between Bern and the French crown see Feller Richard, *Geschichte Berns*, vol. 3, *Glaubenskämpfe und Aufklärung, 1653-1790*, Bern: Verlag Herbert Lang, 1955, p. 39-78. Still effective for the constitutional history of the Old Swiss Confederacy: Peyer Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag, 1978.

[6] For Pietism and Anabaptism in general, see for instance Wallmann Johannes, *Pietismus und Orthodoxie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010; Wallmann Johannes, *Der Pietismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. With a focus on the Confederacy and Bern: Dellsperger Rudolf, *Die Anfänge des Pietismus in Bern*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; Dellsperger Rudolf, "Pietismus und Täufertum", in Holenstein André *et al.* (Hrsg.), *Berns goldene Zeit. Das 18. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern: Stämpfli, 2008, p. 251-252, 256-261; Schubert Anselm *et al.* (Hrsg.), *Grenzen des Täufertums, Boundaries of Anabaptism: neuere Forschungen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

extensively. For instance, the mayor of Bern, Franz Ludwig von Erlach (1575-1651), spent most of his time traveling as an envoy between various confederate cantons, Diets, and foreign countries[7]. Additionally, Catholic countries were popular destinations of the Grand Tour, which was a standard part of the education for patricians, academic travels and the journeying years of artisans[8].

But all this does not indicate how individuals experienced these boundaries and how these boundaries influenced them in return. On the basis of an example, I want to show how these experiences can be approached in self-narratives. Newer research has repeatedly emphasized the constructional character of such texts. This means that they can be used to analyze the construction of boundaries, the representation of a person and their "self-fashioning", as Stephen Greenblatt once put it[9]. Based on Catherine Perregaux-von Wattenwyl's self-narrative, this study intends to analyse how the writer describes her experiences with confessional difference, how she deals with and constructs her own boundaries, her purpose and motivation.

---

7 Würgler Andreas, "Ein Berner Tagsatzungsgesandter. Franz Ludwig von Erlach (1575-1651)", in Holenstein André *et al*. (Hrsg.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*. Bern: Stämpfli, 2006, p. 115.

8 For the Grand Tour in general see: Stannek Antje, *Telemachs Brüder. Die* höfische Bildungsreise des 17. *Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2001; Leibetseder Mathis, *Die Kavalierstour. Adlige Erziehungsreisen im 17. und 18.* Jahrhundert, Köln: Böhlau, 2004. On travelling and mobility in the early modern period, see for instance: Gotthard Axel, *In der Ferne. Die Wahrnehmung des Raums in der Vormoderne*, Frankfurt a.M.: Campus, 2007; Roche Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris: Fayard, 2003.

9 See for instance: von Greyerz Kaspar, "Erfahrung und Konstruktion. Selbstrepräsentation in Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts", in Burghartz Susanna, Christadler Maike, Nolde Dorothea (Hrsg.), *Berichten, Erzählen, Beherrschen. Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2003, p. 220-239; Dürr Renate, "Funktionen des Schreibens. Autobiographien und Selbstzeugnisse als Zeugnisse der Kommunikation und Selbstvergewisserung", in Dingel Irene, Schäufele Wolf-Friedrich (Hrsg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2007, p. 19-21; Jancke Gabriela, Ulbrich Claudia, "Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung", in Jancke Gabriela, Ulbrich Claudia (Hrsg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2005, p. 7-27; Greenblatt Stephen, *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

The Boundaries of the Text

In Bern, in the winter of 1689/90, Catherine Perregaux-von Wattenwyl, a member of an influential and old patrician family, was the cause of a large scandal[10]. The spectacular court case was led in front of the judges of the city council. She was accused of treason in the form of espionage for the French crown. She endured severe torture and suffered from its effects for the rest of her life, according to her own account. Following a partial confession, she was sentenced to death by sword. However, she was pardoned at the instigation of her influential family and possibly the French ambassador[11]. She spent the rest of her life in Neuchâtel. The exact circumstances of the affair may never be revealed, because the case records disappeared soon afterwards and have not been found. According to Therese Bhattacharya-Stettler, influential circles probably attempted to cover up the issue and sweep it under the carpet[12].

Catherine Perregaux-von Wattenwyl was born the eleventh child of Gabriel von Wattenwyl, then bailiff of Bonmont, and his wife Barbara in 1645. Her father died when she was twelve and she was orphaned two years later. Afterwards, she was passed around between various relatives; Johann Anton Tillier (1604-1680) was her custodian[13]. In 1669, she married Abraham Leclerc, a clergyman from Bern. Thereafter she spent four years in Bern and another six in rural Därstetten, until

[10] In this article I will use the German version of the name von Wattenwyl, when talking about the Bernese branch of the family, and the French version de Watteville, when referring to the Franc-Comtois lineage.

[11] Bhattacharya-Stettler Therese, "Die Spionin Katharina Perregaux-von Wattenwyl", in Holenstein André *et al*. (Hrsg.), *Berns mächtige Zeit…*, *op. cit*., p. 136.

[12] Bhattacharya-Stettler Therese, "'… anstatt ihrer Haushaltung obzuliegen und in derselben ein stilliges und gottseliges Leben zu führen…'. Die 'Landesverräterin' Katharina Perregaux-von Wattenwyl. Ein Gemäldezyklus von Joseph Werner", in Herzog Georges *et al*. (Hrsg.), *Im Schatten des Goldenen Zeitalters: Künstler und Auftrageber im bernischen 17*. Jahrhundert, vol. 2, *Essays*, Kunstmuseum Bern: Bern 1995, p. 257-271, p. 260; Grellet Pierre, *La vie cavalière de Catherine de Watteville*, Lausanne: Éditions Spes, 1928, p. 168-172.

[13] von Tillier Anton, *Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern von seinem Ursprunge bis zu seinem Untergange im Jahre 1798*, vol. 4, Bern: Chr. Fischer, 1838, p. 316-321; Bhattacharya-Stettler Therese, "Die Spionin…", *loc. cit*. Johann Anton Tillier was Catherine Perregaux-von Wattenwyl's father's cousin: see von Rodt Bernhardt, *Genealogien der burgerlichen Geschlechter der Stadt Bern*, vol. 1-7, Bern, 1950, Burgerbibliothek Bern (hereafter BBB) Mss.h.h. LII.9.1-9.7, vol. 6, p. 40-41; vol. 5, p. 271-272. For Catherine Perregaux-von Wattenwyl, see Von Rodt, *Genealogien…*, *op. cit*., vol. 6, p. 48-49.

her husband succumbed to the plague in 1679. That same year, she went on to marry Samuel Perregaux (1641-1715), the town clerk and later mayor of Valangin and a member of a notable Neuchâtel family. Her first and only child, son Théophile, was born in 1681.

Shortly before her death in 1714, nearly seventy years old, Perregaux-von Wattenwyl dictated her "Mémoire" to her husband[14]. Therein she conveys the story of her life, though the biggest part of the text revolves around the events of the winter 1689/90. The text can be divided into three sections. The first recounts her childhood and adolescence, as well as her two marriages before the court case. The second and most elaborate section concerns the scandal in the winter of 1689/90. The remaining years, up to the time of narration, are treated in the third section, which is comparable to an epilogue. However, it is a difficult text and provides some problems. These should be outlined as they play an important role in any analysis of the material.

Today, several handwritten copies of Catherine Perregaux-von Wattenwyl's "Mémoire" exist. They were published in the 18th and early 19th centuries. At least two are kept in the Burgerbibliothek Bern and there are possibly a few in private hands[15]. The "Mémoire" was not published until 1867, out of consideration for the influential family. That year, one of the copies held in the Burgerbibliothek was edited; it is to this day the only printed version[16]. In the 1920s, during his research into the case, Pierre Grellet located an "original", or at least a text written at the given time and adorned with Catherine Perregaux-von Wattenwyl's signature, in the possession of a descendent, Mr. Samuel de Perregaux. According to Grellet's own account, he was granted access to the document and used it for his research[17]. Grellet detected differences between the various versions

[14] "Mémoire de Madame Perregaux née de Watteville, présenté en 1714 à Monsieur le Comte du Luc, Ambassadeur de France en Suisse", *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern* 6, 1867, p. 71-129 (cited: "Mémoire").

[15] BBB Mss.h.h.X.111, BBB Mss.Mül.27; Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 10.

[16] The edited copy from the Burgerbibliothek is BBB Mss.h.h.X.111.

[17] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 10. There is a possibility that the manuscript BBB.Mss.Mül.27 is Pierre Grellet's "original". According to information from Mrs. Annelies Hüssy from the Burgerbibliothek, this copy came to the archive as part of the large collection of the family von Mülinen in 1937. How this copy went from Samuel de Perregaux to the von Mülinen family is unclear.

of the text that were available to him, but as it is not clear with which versions he was working, it is difficult to assess how profound these differences are[18].

A further problem has already been mentioned. During his search for the original documents in 1928, Pierre Grellet established that only the records of the city council still existed. According to him, the trial records of the Perregaux-case and the Henzi-conspiracy had been missing at least since the handover of the town archives of Bern to a new archivist in 1837. Whereas the records of the Henzi-conspiracy reappeared, the Perregaux-documents remain lost to this day[19].

Catherine Perregaux-von Wattenwyl dedicated her "Mémoire" to Charles-François de Vintemille, comte du Luc (1653-1740), then the French ambassador in the Confederacy. Du Luc was a controversial figure in the Swiss political world, and the Reformed cantons were particularly suspicious of him. Their concerns were not unfounded, as he repeatedly tried to help extend and restore the power of the Catholic cantons, particularly after the second war of Villmergen in 1712. This culminated in him being the instigator of the *Trücklibund* of 1715, an unauthorized and secret treaty between the French king and the Catholic cantons[20].

Whether Comte du Luc ever received the gift meant for him is unknown. It is unlikely that Catherine Perregaux-von Wattenwyl presented her "Mémoire" to him in person as she died on November 21, 1714, only four days after signing the document. However, it is possible that her husband acted as a messenger[21]. When compiling and dictating her life's story, she had the ambassador

---

[18] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 10-11.

[19] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 168-172. Gottlieb Wilhelm Fetscherin also published an essay on Catherine Perregaux-von Wattenwyl: Fetscherin Wilhelm, "Madame Perregaux. Ein bernisches Zeit- und Sittengemälde aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts" in *Berner Taschenbuch*, Bern: Hallersche Verlagsbuchhandlung, 1867, p. 46-101.

[20] See Gröbli Fredy, *Ambassador Du Luc und der Trücklibund von 1715. Französische Diplomatie und eidgenössisches Gleichgewicht in den letzten Jahren Ludwigs XIV.*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1975; Schluchter André, "Du Luc, Charles-François de Vintimille" in *Dictionnaire Historique de la Suisse* (hereafter *DHS*), www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D28553.php [accessed on October 5, 2011].

[21] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 217.

and the French crown in mind. Thomas Lau suspects that hope for acknowledgement and recognition, primarily of a financial kind, was her prime motivation[22]. She mentions that "*[s]i dans les derniers momens* [sic] *de ma vie j'ose encore vous demander une grâce, c'est, Monseigneur, de vouloir honorer de la continuation de votre protection des personnes qui ont tant sacrifié pour la personne du Roi*"[23]. Therefore, readers of the "Mémoire" should be aware that Catherine Perregaux-von Wattenwyl depicts her life as a sacrifice to the French crown and emphasizes her profound loyalty. This belated political and social positioning was aimed at increasing her reputation with her French patron and illustrating her relevance for France and the French crown[24].

The contents of the text also leave room for much debate. There are numerous inaccuracies and discrepancies, some of which can be explained by the temporal distance: the "Mémoire" was written over twenty-four years after the formative events. Catherine Perregaux-von Wattenwyl mentions that "*[p]lusieurs faits et circonstances importantes ne sont plus présentes à mon esprit et surtout à ma mémoire alterée par un tissue continuel de malheurs*"[25]. The author was an old lady who narrated her life after years of isolation and illness. According to her own words, she was scarred and marked by the torture endured during the trial, which may be the reason why she was unable to write anymore[26]. Already in 1839, Anton von Tillier indicated several inconsistencies regarding mentioned people and their offices. Pierre Grellet points out that temporal and personal information given in the "Mémoire" often does not agree with other sources[27].

Finally, the "Mémoire" bears the characteristics of an adventure novel, as it is never clear where the literary imprinting of the recalled

---

[22] Lau Thomas, *Stiefbrüder. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712)*, Köln: Böhlau, 2008, p. 342.

[23] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 72.

[24] Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, p. 342.

[25] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 73.

[26] Bhattacharya-Stettler Therese, "Die Spionin…", *loc. cit.*, p. 136.

[27] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 33-35; von Tillier Anton, *Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern…*, *op. cit.*, p. 316-321.

events begins and ends. This is mainly due to her enormous class conceit and strong craving for recognition, which she displays throughout the text. This appears in her notable susceptibility to aristocratic self-portrayal. The mention of her noble birth sets the standard:

> *"Si on peut se glorifier de sa naissance, je puis dire que la mienne est des plus nobles de la Suisse, pouvant compter quatorze races consécutives de pères et mères nobles d'empire, qui ont toujours possédé de grands emplois soit dans leur pays naturel, soit dans les pays étrangers."*[28]

Catherine Perregaux-von Wattenwyl emphasizes her descent from an aristocratic family with a long lineage, where she naturally has her place, belonging to the highest nobility of the Old Swiss Confederacy. She describes herself as a court lady who temporarily keeps her own entourage in Bern and, after her marriage, persuades her husband to take on a post in the countryside as she can no longer face showing herself in Bern in the dress of a clergyman's wife[29]. Finally, she also hints that she had been predestined all her life for big and important things:

> *"Je n'ai jamais eu de penchant pour la coquetterie ni pour le jeu que j'ai toujours haï, mais pour des choses grandes et relevées; aussi mon père disait-il que je n'avais jamais été enfant, et il déplora plusieurs fois mon sexe, prévoyant que si j'étais un garçon, j'aurais poussé bien loin ma fortune."*[30]

Here she also shows that she mainly holds her gender responsible for keeping her away from the "*choses grandes et relevées*". Alongside this pronounced class conceit, she appears to have a large craving for recognition. She mainly exhibits this need by stylizing herself as an adventurous Amazon, who duels with swords and pistols, rides untamed horses and generally attracts adventure and excitement. By evoking the image of an Amazon, she is obviously modelling herself on women from the high nobility, for instance

[28] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 73-74.

[29] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 81, 87.

[30] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 77.

following in the footsteps of the Grande Mademoiselle[31]. This is also the fashion in which the artist Theodor Roos (1638-1698) painted the twenty-nine year-old in 1674. It is the only known portrait of Catherine Perregaux-von Wattenwyl and not the kind that one would expect of a clergyman's wife[32]. This shows us that these two aspects of her personality, which culminated in her self-staging as an Amazon, were not the result of the devastating trial or an invention while dictating her "Mémoire". It is probable that they had been present since her youth; this could be a reason why she got involved in the murky waters of espionage and foreign affairs in the first place.

Due to the events of winter 1689/90 representing the pivotal point of the "Mémoire", the whole text can be seen as a justification and a legitimization in the light of those incidents. The trial was probably one of the motivations for compiling the "Mémoire" in the first place. Before we look at the general manner in which Catherine Perregaux-von Wattenwyl constitutes and deals with confessional boundaries, we will analyze those crucial incidents, her self-portrayal and the role of confession in it.

---

[31] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 79, 83-85. On the concept of the Amazon in the early modern period, see Watanabe-O'kelly Helen, *Beauty or Beast? The Woman Warrior in the German Imagination from the Renaissance to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2010; Kroll Renate, "'Femme forte': Sozialtypus und imaginierte Existenz in der französischen Kultur des 17. Jahrhundert", *Papers on French Seventeenth Century Literature*, XIX, 1992, 36, p. 71-93; Kroll Renate, "Die Amazone zwischen Wunsch und Schreckbild. Amazonomanie in der Frühen Neuzeit", in Garber Klaus *et al.* (Hrsg.), *Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden. Religion – Geschlechter – Natur und Kultur*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2001, p. 521-537. The Grande Mademoiselle was Anne Marie Louise d'Orléans (1627-1693), Duchess of Montpensier. She was related to Louis XIV and the woman with the second highest rank in France. During the Fronde (1648-1653), she personally commanded an army against Cardinal Mazarin. See Schlumbohm Christa, "Der Typus der Amazone und das Frauenideal im 17. Jahrhundert. Zur Selbstdarstellung der Grande Mademoiselle", *Romanistisches Jahrbuch* 29, 1978, p. 77-99. The memoirs of the Grande Mademoiselle were not published until 1729: see Luria Keith, *Sacred boundaries…*, *op. cit.*, p. 210-245.

[32] The portrait shows Catherine Perregaux-von Wattenwyl in armour, her arm poised on the helmet and wearing a cloak of ermine fur. Theodor Roos was a renowned German portrait painter, who had gained esteem at various courts; how and where he came to paint Catherine Perregaux-von Wattenwyl's picture remains unknown. Presently the portrait hangs in the castle of La Sarraz, VD (Inv, LO 116). See Herzog Georges *et al.* (Hrsg.), *Im Schatten des goldenen Zeitalters…*, *op. cit.*, vol. 1, *Katalog*, p. 53.

Biographical Turning Point

It is probable that we will never know how justified the court case against the author actually was since, as mentioned above, the original interrogation records are missing and the testimonies can no longer be verified. It is unlikely that she was completely innocent[33].

When a new French ambassador, Jean-Michel Amelot, assumed office in Solothurn, Catherine Perregaux-von Wattenwyl considered the moment ideal "*pour lui offrir nos services, particulièrement moi par les liaisons et les relations que j'avais avec les principaux personnages de Berne*"[34]. Presumably she became a secret informant to the French ambassador in the early part of 1689. The discovery of a letter with the seal of his "*Excellence*" in her room by a relative led to her denunciation to two members of the Bern city council. When a messenger was caught with three mysterious and encoded "*magnifiques tablettes à plaque d'argent brodées d'or*", she was arrested at the beginning of December 1689[35].

Imprisoned in the dungeon and put in chains, she was initially questioned amicably but eventually subjected to severe torture in order to secure a confession[36]. It appears that the case caused uproar in Bern and quickly became a scandal. Catherine Perregaux-von Wattenwyl was constantly guarded, so that no allies could establish contact with her. The streets of the town were patrolled at night to avoid angry citizens from banding together, and all her food was tasted in order to prevent anybody from poisoning her[37]. At the same time, a Bernese citizen writing to a friend complained that it was very difficult to obtain information concerning the trial[38].

---

33 Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 261.

34 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 92.

35 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 97.

36 BBB Mss.h.h.X.222 (16), letter from January 8, 1690.

37 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 103-104; Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 259-260; BBB Mss.h.h.X.222 (16), letter from January 1, 1690. On her imprisonment, see also the city council protocols: Staatsarchiv Bern (hereafter STABE) Ratsmanuale A II 531, vol. 219 (1689-1690), p. 120, 306, 339.

38 BBB Mss.h.h.X.222 (16), letter from January 8, 1690. It is unknown who wrote these letters, as they were included in a collection of papers concerning Bernese history belonging to the estate of historian Johann Anton von Tillier (1792-1854) that were bequeathed to the Burgerbibliothek Bern. I thank Mrs. Annelies Hüssy for this information.

The scandal came at a politically delicate time during which the Bern city council increasingly split into two parties – one sympathetic and the other hostile to France. Several reasons explain the presence of anti-French sentiment in the Reformed cantons of the Confederacy. Bern in particular suffered from large floods of French refugees following the persecution of the Huguenots. After the revocation of the Edict of Nantes in 1685 and the onset of the War of Palatine Succession, Louis XIV's abandonment of confessional neutrality in his foreign affairs was considered a threat to Protestantism[39]. In Bern, the anti-French party led by Niklaus Dachselhofer (1634-1707) attempted to form an alliance with England instead of France for mercenary services, since the French crown was then the biggest buyer of Bernese mercenaries and this business association provided a significant amount of money. In the eyes of the opponents, this was a point of criticism as it bore the risk of strong dependency. This political climate played a crucial role in Catherine Perregaux-von Wattenwyl's trial. The trial judges all belonged to the anti-French league, with Dachselhofer presiding over the inquisition. Moreover there were attempts to uncover mayor Sigmund von Erlach's involvement, which could never be proven; von Erlach (1614-1699), a powerful man in Bern, was Dachselhofer's adversary in the city council and the leader of the French party[40]. In retrospect, Catherine Perregaux-von Wattenwyl establishes that connection in her "Mémoire" :

> *"C'était dans le temps où on voyait arriver tous les jours des Français réfugiés, publiant partout les vexations inouies que les dragons avaient exercées contre eux à cause de leur religion, ce qui mettait tout le peuple bernois en fureur."*[41]

---

39 Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 258-259; Feller Richard, *Geschichte Berns Bd. 3…*, *op. cit.*, p. 74-105. On the French party and anti-French sentiment in the Confederacy, see Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, especially part C. Lau suggests that at the end of the 17th century, influential groups throughout the Confederacy initiated a transconfessional "national" discourse, with France as a hostile "other".

40 Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 262; Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 166-168; Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, p. 351-358. There exists a series of ten paintings, the so-called "Werner-Zyklus" by the renowned painter Joseph Werner (1637-1710), which depict the scandal. They were commissioned by the founder of the Bernese post, Beat Fischer (1641-1698), shortly after the trial, and set the events in the same context. See Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 262-270; Braun Hans *et al.*, *Beat Fischer (1641-1698): der Gründer der bernischen Post*, Bern: Burgerbibliothek, 2004, p. 293-296.

41 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 97.

With an ironic undertone, she adds that by then, it was "*un crime de lèse-majesté*" to maintain relations with the French ambassador[42]. She stresses this point by directly quoting Niklaus Dachselhofer's supposed words in her account of his questioning:

> *"[S]'il ne s'agisseait [sic] d'un cas qui intéresse tout l'état, par suite de l'intelligence et des relations que vous avez eues avec l'ambassadeur de France, dont le roi est devenu un second Attila et le fléau de notre sainte religion, nous n'en serions pas venu à ces extrémites [sic] avec vous. [...] – nous ne pouvons [...] croire autre chose sinon qu'il nous en veut à cause de notre religion, et qu'il ne cherche qu'à brouiller notre état et mettre de la confusion parmi nous; à quoi il a commencé de réussir en attirant plusieurs de nos magistrats dans son parti."*[43]

Catherine Perregaux-von Wattenwyl links the interrogation with the confessional context of the political situation. However, she brushes the relevancy of confession aside. Her answer is short and exact:

> *"Je n'entre pas, Messieurs, dans les motifs qui ont engagé le roi à vouloir faire changer de religion à ses sujets; cela est hors de ma compétence, et il ne m'appartient pas de pénétrer ses vues."*[44]

The confessional implications of the incident then move to the background: she only refers to her confession, God or religion at all when speaking of her reliance on and assurance of God's support in these difficult times, especially while recounting the moments of torture[45]. It is obvious that she wouldn't judge and condemn Louis XIV's political actions in a document meant for the French ambassador, even if she thought otherwise. Her depiction of the court case deals mostly with its political implications. She does not appear to have been aware of any wrongdoing on her part. She blames the political circumstances for her arrest and accuses the Bern city council of unjust action, arguing that that she was no longer a citizen of Bern,

42 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 97.

43 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 101.

44 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 102.

45 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 97-114.

but a subject of Neuchâtel's ruling house, the Orléans-Longueville, through her second marriage. Therefore, her relations with the French ambassador were not Bern's concern[46]. During the whole court case she generally stylizes herself as a victim. This fact is supported by her emphasis on her femininity, which she usually tries to transcend. At the same time, an ambivalent feeling remains: as she portrays herself as a tortured soul, the allusion to martyrdom is hard to overlook. Catherine Perregaux-von Wattenwyl heroically endured the agonizing torture, from which she never quite recovered, without confessing anything of profound importance[47]. However, this could be related to her writing with the French ambassador in mind and wanting to demonstrate her fidelity and loyalty to the French crown[48].

The excerpts "[a]us dem Thurmbuch der Stadt Bern (1684-1690)"[49] published following her "Mémoire" suggest that she partly confessed. She declared that she and her husband "*dem französischen Hrn. Ambassadoren Alles, was sie irgend vernehmen können, zu wüssen gemacht*" and had received "*allerhand Verehrung, als Gelt, Ring, Pferd, Zeug zu Kleidern und Anderes*"[50]. These extracts illustrate that she invented and exaggerated things and misused the names of influential people to make herself more relevant[51]. An opposite image emerges: it seems that she may have tried to coerce the French ambassador into giving her money. The city council of Bern stated that "*nur derselbe* [the French ambassador, K.B.] *und Niemand Anderes durch sie betrogen worden*"[52]. Whether this was closer to the truth or an artful attempt on Catherine Perregaux-von Wattenwyl's part to save her life remains unclear[53].

---

[46] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 102.

[47] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 100-113.

[48] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 71-72; Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *op. cit.*, p. 260.

[49] "Aus dem Thurmbuch der Stadt Bern (1684-1690)", *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, 6, 1867, p. 160-166 (cited: "Thurmbuch").

[50] "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 161.

[51] "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 162.

[52] "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 163-164.

[53] Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 143-144, 146-147. The French ambassador and Sigmund von Erlach corresponded with each other, the French ambassador writes about that correspondence in letters to Versailles.

Catherine Perregaux-von Wattenwyl's life was spared by the Bern city council, thus refraining from a spectacular execution[54]. It seems as if the case had become bothersome to the council, having kept the whole town in suspense for weeks. In letters to a friend, a citizen of Bern wrote that the council appeared to be stalling[55].

According to the excerpts of the "Thurmbuch", Catherine Perregaux-von Wattenwyl was also pardoned because of her supposed mental condition. The city council declared "*daß diese Weibsperson nit bei vollkommener gesunder Vernunft, sondern von Jugend auf von Jedermänniglich für eine Aberwitzige oder Halbnärrin gehalten worden*"[56]. There is no evidence that this was true and no record suggesting insanity before the court case. Therese Bhattacharya-Stettler suspects the council meant that she did not keep to her intended place[57]. The "*Weibsperson*" had not accepted the position in which God had put her and "*anstatt ihrer Haushaltung obzuliegen und in derselben ein stilliges und gottseliges Leben zu führen*", she had maintained "*nachdenckliche Correspondenzen*" with the French ambassador[58]. It is questionable whether a man corresponding with him would have caused a similar court case. Newer studies to patronage, networks and clientelism clearly show that such practices were not unusual. Many Bernese patricians pocketed personal pensions from the French crown in addition to the official ones. Through this practice, the French king hoped to secure influence and information. Smaller (and larger) "gifts" were part of political everyday life, the lubricant if

54 "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 164; Bhattacharya-Stettler Therese, "Die Spionin…", *loc. cit.*, p. 136.

55 BBB Mss.h.h.X.222 (16), Letter from January 18, 1690. Thomas Lau remarks that it probably came to disputes within the ranks of the city council and only the pressure from the citizens and clergy made the council continue the examination: Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, p. 346.

56 "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 164.

57 Bhattacharya-Stettler Therese, "Die Spionin…", *loc. cit.*, p. 136; Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 260-262; Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, p. 347-349.

58 "Thurmbuch", *loc. cit.*, p. 160-161.

not the basis of early modern political and economical (foreign) relations[59].

That 17th century women exerted no political influence has been refuted by Heide Wunder and coined as "*selective perception*" of older research[60]. But the spheres of influence and possibilities of action definitely depended on the social class of a woman. Specifically, their social standing as well as their marital status (unwed, married, widowed) were of importance. What did not constitute a problem for Christina of Sweden, the Grande Mademoiselle or other ladies of the high nobility, turned out to be a pitfall for Catherine Perregaux-von Wattenwyl[61]. Although a Wattenwyl, which probably prevented her from being executed, she was born the eleventh child of a family branch, married below her status and was far away from the social position of these women. This possibly made her an easy victim. Therese Bhattacharya-Stettler's assumption may be plausible. She indicates that Catherine Perregaux-von Wattenwyl was probably not the only culprit, but the only one to be prosecuted, after which the scandal was covered up in order to retain the honour of the remaining participants[62]. Thomas Lau also observes that by downgrading her actions as the deeds of a mentally deranged individual, the city council removed the political implications out of the affair. It

[59] See Suter Andreas, "Korruption oder Patronage? Aussenbeziehungen zwischen Frankreich und der Alten Eidgenossenschaft als Beispiel (16.-18. Jahrhundert)", in Grüne Niels, Slanicka Simona (Hrsg.), *Korruption. Historische Annäherungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 167-203; Windler Christian, "Ohne Geld keine Schweizer: Pensionen und Söldnerrekrutierung auf den eidgenössischen Patronagemärkten", in von Thiessen Hillard, Windler Christian (Hrsg.), *Nähe in der Ferne. Personale Verflechtung in den Aussenbeziehungen der Frühen Neuzeit*. Berlin: Velrag Ducker & Humblot, 2005, p. 105-136; Groebner Valentin, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 2000 (which also provides an overview on the research concerning the pension system of the Confederacy).

[60] Wunder Heide, "Herrschaft und öffentliches Handeln von Frauen in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit", in Gerhard Ute (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, München: Verlag C.H. Beck, 1997, p. 27-54, citation p. 27.

[61] Wunder Heide, "Herrschaft und öffentliches Handeln…", *loc cit*.; Keller Katrin, "Mit den Mitteln einer Frau: Handlungsspielräume adliger Frauen in Politik und Diplomatie", in von Thiessen Hillard, Windler Christian (Hrsg.), *Akteure der Aussenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel*, Köln: Böhlau, 2010, p. 219-244, p. 226.

[62] Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 262.

gave the authorities a way to quickly end an issue that had become uncontrollable[63].

Although the political situation of the time raised questions concerning confessional boundaries, confession as such does not figure prominently in the trial, or at least not in Catherine Perregaux-von Wattenwyl's account of it. Nevertheless, throughout the rest of the "Mémoire", confession and confessional boundaries are an issue.

Blurring Confessional Boundaries

The manner in which Catherine Perregaux-von Wattenwyl describes her attitude towards her confession seems to blur the boundaries. She surprisingly emphasizes frequent attempts of Catholics to proselytize her or endanger her faith. She recounts a visit to her Catholic relatives in the Franche-Comté:

> *"[N]ous étant engagées dans une conversation sérieuse, elles déplorèrent mon sort de n'être pas née dans la religion catholique et privée par-là d'une prébende. Mais que si je voulais rentrer dans le giron de l'Eglise d'où mes prédécesseurs étaient sortis, elles s'engageaient à me faire obtenir du clergé une pension annuelle de quatre mille écus blancs pour toute ma vie, et de faire élever mon fils à la Cour auprès de Monsieur le Dauphin, qui ne manquerait pas d'avoir soin de lui et de sa fortune."*[64]

Her answer is staunchly protestant:

> *"Je les remerciai de leurs offres avantageuses, et je leur dis que connaissant la vérité et la bonté de ma religion, je ne voulais pas en changer, quelque avantage qu'on me proposa."*[65]

But her relatives did not give in. They doubled their promises, offered to contact influential circles in Fribourg in order to put in a good word in Rome and pressured her with further possibilities for her son's career. To escape their intrusiveness she pretended to consent, yet on her journey to Neuchâtel she wrote a letter stating she

---

[63] Lau Thomas, *Stiefbrüder…*, *op. cit.*, p. 346-349, 357-358. Lau even goes as far as to compare the affair to a witch trial.

[64] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 90-91.

[65] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 91.

would only give up her religion in concert with her life. When she finally arrived at home, she further arranged precautionary measures, in order to prevent the possible abduction of her son[66].

At the same time, she repeatedly sought contact with the Catholic part of her family. Reportedly, they also harboured the Perregaux-couple after the devastating lawsuit. The large Bernese von Wattenwyl family had split during the Reformation, as part of it did not accept Reformed Christianity. They emigrated to the Franche-Comté, thereby establishing the Franc-Comtois lineage. The Catholic relatives mentioned in the "Mémoire" belonged to that family branch[67]. Catherine Perregaux-von Wattenwyl was apparently not the only member of the Reformed Bernese branch that kept in contact with the Catholic part of the family. Cognation was possibly stronger than confessional differences, or the family situation made transconfessional contacts a normal habit[68].

Interesting conclusions can be inferred from the examination of Catherine Perregaux-von Wattenwyl's reported companions: Don Jean de Watteville, Anne de Watteville, as well as the abbess of Château-Chalon, who was also a Watteville[69]. The former was already legendary in his lifetime. Born in 1618 in Milan, Jean Gérard Joseph de Watteville initially pursued a military career. He helped defend Cremona against Louis XIV's troops in 1648 as an officer. Afterwards he became a member of the clergy. He was ordained in 1652 and spent the following years as a Carthusian monk near Milan, until his exemption from his vows in 1654. In 1659, he became abbot of Baume-les-Moines, and in 1663, he was additionally nominated canon of Besançon. In 1667 and 1668, he undertook two diplomatic missions to the Confederacy. He was seeking allies against the

---

[66] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 91-92.

[67] BRAUN Hans, *Die Familie von Wattenwyl. La famille de Watteville*, Murten: Licorne, 2004, p. 50-53, 94, 166-179; "Mémoire", *loc. cit.*, p. 74-75.

[68] BRAUN Hans, *Die Familie von Wattenwyl…*, *op. cit.*, p. 53; GRELLET Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 54. Keith Luria demonstrates this in his research on French families, especially in consideration of confessionally mixed marriages and how family aims and politics could be in conflict with the Church: LURIA Keith, *Sacred boundaries…*, *op. cit.*, p. 143-192.

[69] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 90; BRAUN Hans, *Die Familie von Wattenwyl…*, *op. cit.*, p. 178. The abbey Château-Chalon was in the hands of the Watteville from 1667 to its abolishment during the French revolution. Five women of the family succeeded each other as abbesses.

French king, who had occupied the Franche-Comté. His failure led him to switch sides, which earned him the reputation of a traitor once the Spanish recaptured the Franche-Comté. Don Jean escaped to France and did not return until the Franche-Comté definitively came under French dominion in 1678 and he could be reinstalled in his former offices[70].

Don Jean de Watteville's abrupt transition from soldier to friar, the absence of records on his life between 1654 and 1658, his "betrayal" of the Spanish crown as well as his later reinstatement as abbot of Baume-les-Moines provided a perfect basis for speculation and the formation of adventurous legends during his lifetime. The partly diverging accounts depict him as an escaped Carthusian monk who knifed his prior before fleeing to Constantinople via Madrid, where he killed another man during a duel. Once in Constantinople, he joined the janissaries, converted to Islam and supposedly adopted Turkish customs. He fought victoriously against Venice, which brought him land and a promotion to Pasha of Morea (Peloponnesus). A portrait exists of him in Turkish attire. After a few years, Don Jean had to leave the Ottoman Empire due to an enmity with the Grand Vizier. Having obtained absolution from the pope and converted back to Catholicism, he asked the Spanish king for forgiveness and was reinstated as abbot of Baume-les-Moines, as a reward for helping the Venetians during his escape from Turkey[71].

It is not clear why these legends arose around his person. Generally, the transition from a military to a clerical career was not exceptional; moreover, other noblemen in the Franche-Comté quickly came to terms with the French dominion and made the best of it. Hans Braun speculates that the French court possibly associated him with the Spanish Don Juan in Tirso de Molina's Drama *Don Juan ou Le festin de Pierre*, staged by Molière in Paris in 1665. Don Jean perhaps added to the creation of the legends. He certainly had enough time

---

[70] Braun Hans, *Die Familie von Wattenwyl…*, p. 171-174.

[71] Braun Hans, *Die Familie von Wattenwyl…*, *op. cit.*, p. 174-175. For an overview of the legends also see: Grellet Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 49-53; Dupin Pierre, Dupin Paul, *Dom Jean de Watteville. Abbé de Baume, maître des requêtes au souverain parlement de Dôle. L'histoire et la légende*, Paris: A. Picard, 1925.

to do so until his death in 1702[72]. Whether these legends contain a grain of truth or not remains to be seen: his conversion to Islam seems especially farfetched, as it is very unlikely that he would have been reinstated as an abbot under such circumstances. Since Catherine Perregaux-von Wattenwyl dictated her "Mémoire" in 1714, we can assume that she was familiar with one or the other of the stories concerning her relative. Why then does she mention her relationship with someone who was portrayed – possibly by himself – as a rather dubious adventurer who had no problem converting back and forth between Catholicism and Islam?

Catherine Perregaux-von Wattenwyl also states in her "Mémoire" that in her youth, she was ready to marry a Fribourg Catholic, whom Pierre Grellet identifies as Charles de Diesbach de Torny (1635-1681)[73]. The families had already decided on the marriage. Wedding pledges had been exchanged, which signified an engagement. However, the Bern city council reportedly intervened, as in preceding confessionally mixed marriages, the reformed wives had been forced to convert to Catholicism. Catherine Perregaux-von Wattenwyl and her elected groom were summoned in front of the Reformed consistory, obliged to return their pledges, and their letters were burnt[74]. Bitterly submitting herself to her fate, she comments:

> *"J'eus assez de peine de me soumettre à cette injustice et à ce caprice de la fortune qui m'ôtait un établissement avantageux; mais enfin je fis de nécessité vertu et je cherchais à me distraire en fréquentant tout ce qu'il y avait de plus grand et de plus illustre à Berne, dont j'acquis l'estime et l'amitié."*[75]

Subsequently, she distracted herself with Bern's elite. According to her own account, she quickly had her own court of admirers[76].

---

72 BRAUN Hans, *Die Familie von Wattenwyl…*, *op. cit.*, p. 175.

73 GRELLET Pierre, *La vie cavalière…*, *op. cit.*, p. 21. Notably, the Diesbach were another Bernese patrician family who had split during the Reformation. Hans Rochus von Diesbach (1501-1546), in order to remain Catholic, migrated from Bern to Fribourg, establishing the Catholic branch of the family (Von RODT, *Genealogien…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 200-201).

74 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 80-81.

75 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 81.

76 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 81.

Another narrated occurrence illustrates her potential contacts with Catholics: Queen Christina of Sweden's invitation to have Catherine Perregaux-von Wattenwyl as a lady-in-waiting at her court[77]. Christina of Sweden (1626-1689) was the daughter of Gustav II Adolph (1594-1632) and had ascended the throne as a six-year-old girl after her father's death on the battlefield of Lützen. In 1655, she caused quite a commotion throughout Europe when she gave up her throne in favour of her cousin, converted from Lutheranism to Catholicism and traded her Stockholm palace for the papal court in Rome[78]. Whether such an invitation really existed cannot be ascertained any longer, yet Catherine Perregaux-von Wattenwyl would have had no difficulty accepting it. By her own account, she would have been granted freedom of religion: "*la réputation d'une aussi grande reine*" was clearly more important to her than the problem of living as a Protestant at a Catholic court[79]. According to her, all this was only prevented due to the intervention by the dean of Bern, presumably Johann Heinrich Hummel, and her relatives who had secretly found out about it.

Interestingly, Christina of Sweden is consistently described as very masculine in contemporary accounts. Despite the fact that she wore a dress at all times, the masculinity of her face and hands was noted. In addition, other elements of her clothing such as her shoes, sleeves, jerkin or wig were classified as male. However, her conduct inspired most of the gossip: she bore a sword, swore and rode like a man. She blended and mixed attributes of both sexes to such an extent that there was discussion about her being a hermaphrodite[80]. Likewise,

77 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 82.

78 See for instance: Gobry Ivan, *La reine Christine*, Paris: Pygmalion 2001. The newest monograph on Queen Christina is more of a "historical novel": Buckley Veronica, *Christina, Queen of Sweden. The Restless Life of a European Eccentric*. London: Fourth Estate, 2004. See also Åkerman Susanna, *Queen Christina and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-century Philosophical Libertine*. Leiden: Brill, 1991; Kermina Françoise, *Christine de Suède*, Paris: Perrin, 1995; Hermans Ulrich, *Christina, Königin von Schweden*. Katalog der Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Osnabrück. Bramsche: Édition Rasch, 1997.

79 "Mémoire", *loc. cit.*, p. 82.

80 Harris Joseph, *Hidden Agendas: Cross-Dressing in 17th century France*, Tübingen: Gunter Narr, 2005, p. 62-65.

the nickname given to her by contemporaries was "*Amazon*"[81]. The Swedish queen could therefore have provided Catherine Perregaux-von Wattenwyl with a literary source of inspiration for her self-fashioning. Christina of Sweden's memoires were not published until 1751, long after her death. However, her biography and the account of her conversion were printed during her lifetime in German and in French[82]. It is therefore possible Catherine Perregaux-von Wattenwyl was familiar with these texts.

Catherine Perregaux-von Wattenwyl depicts herself as a constant target for Catholic conversion who remained a staunch Protestant and at the same time had no qualms in keeping contact with Catholics, be they her Franc-Comtois relatives, patricians of Solothurn or the French ambassador. She even considered marrying a Catholic and living at the Catholic court of a convert. In a manner of speaking, she sought confessional challenge. Concerning converts in early modern Europe, Kim Siebenhüner has established that many never crossed the boundary between the two systems of faith but rather lingered in a border zone[83]. Catherine Perregaux-von Wattenwyl never converted. Notwithstanding, she describes herself as a person living in a confessional borderline situation, who consistently crossed borders in various ways. It is noteworthy that many people mentioned in her "Mémoire" were also boundary crossers. This does not only refers to individuals portrayed above such as the abbot Jean de Watteville and Christina of Sweden, but also to General Stoppa for instance, whose Catholic wife Catherine Perregaux-von Wattenwyl entertained while he was in Bern on business. Johann Peter Stoppa/Stuppa (1621-1701) was born into an old ruling family from Chiavenna. He later became lieutenant general in the French

[81] Harris Joseph, *Hidden Agendas…*, *op. cit.*, p. 62.

[82] *Recueil De Quelques Pieces Curieuses, Servant à l'*Éclaircissement *de l'Histoire de la Vie De La Reyne Christine: Ensemble plusieurs Voyages qu'elle à faites*, Cologne: Marteau, 1668; *Lebens-Beschreibung der Königin Christina von Schweden: Samt einer warhafften Erzehlung ihres Auffenthalts zu Rom / Und Verthädigung deß Marggrafen Monaldeschi wider höchstgedachte Königin; Auß dem Frantzösischen ins Teutsche übersetzt*, [s.l.: s.n.], 1677; von Archenholtz Johann Wilhelm (Hrsg.), *Mémoires concernant Christine reine de Suede, pour servir d'eclaircissement à l'histoire de son regne et principalement de sa vie privée, et aux evenemens de l'histoire de son tems civile et litéraire*, Amsterdam: Pierre Mortier, 1751-1760.

[83] Siebenhüner Kim, "Glaubenswechsel…", *loc. cit.*, p. 258.

army (from 1676 on) and commander of the Swiss Guards (after 1685). He converted from Protestantism to Catholicism, probably in order to facilitate his career in the French army[84].

Despite her repeated transgression of confessional boundaries and her multiple transconfessional contacts throughout her lifetime, Catherine Perregaux-von Wattenwyl sees and portrays herself as a firm Protestant. Her need to depict herself in this manner despite her fervent devotion to the French crown was probably a response to the harassments and suspicions she endured due to that loyalty during the last years of her life in Neuchâtel. According to her own words, this repeatedly brought her in front of the consistory[85]. But friends of the French generally had a difficult standing in Reformed Neuchâtel at the beginning of the 18th century. After the last ruler of the house of Orléans-Longueville had died childless in 1707 and the principality of Neuchâtel had come under Prussian dominion with Bern's assistance, French influence was feared, particularly since Louis XIV did not recognize the Prussian sovereignty until 1712[86].

Obviously, some of her contacts could have been fictitious or at least exaggerated: whereas it is plausible that she often visited her relative Don Jean de Watteville, many of the other narrated episodes seem farfetched. Maybe her pronounced class conceit and her tendency to make herself more important than she actually was led her to invent relationships with famous Catholics such as Christine of Sweden, in order to leave a lasting impression on the French ambassador.

***

In summary, one might assume that in a different political climate this affair would not have caused such an upheaval. Moreover, it appears that Catherine Perregaux-von Wattenwyl exaggerated her

[84] The name Stoppa/Stuppa was used in both notations in the 17th century (Caviezel Hartmann, *General-Lieutenant Johann Peter Stoppa und seine Zeit*, Chur: Sprecher, 1893); see Bundi, Martin: "Stuppa [Stoppa], Johann Peter", in *DHS*, www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D42445.php [accessed on April 28, 2011]; "Mémoire", *loc. cit.*, p. 82-83.

[85] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 123-124.

[86] Feller Richard, *Geschichte Berns…*, *op. cit.*, vol. 3, p. 217-227.

role, according to her enormous desire for recognition[87]. This trait and her class conceit additionally caused her to position herself as a "boundary-crosser" on the threshold between confessions. She was a patrician woman endowed with a prestigious name, but married beneath her station, with little money and far from the realms of power. Thus, her confession and confessional identity became a "movable commodity", which was applied and became more or less important depending on the social context.

In research, the relationship between the Church and nobility has often been seen as rather instrumental, with the nobility displaying a lax, sometimes even indifferent attitude towards confession, in both Protestant and Catholic territories. The Church and ecclesiastical authority were used for political or dynastic purposes whereas values, rules and dogma were conveniently overlooked. Family pride and personal honour were more important than one's confession[88]. However, to classify Perregaux-von Wattenwyl as confessionally indifferent would be excessive. While there were examples of proclaimed confessional indifference or merely formal conformity, there were just as many noblemen and -women that fashioned their (aristocratic) selves on the basis of their religious zeal and support of the "true" confession[89]. Many more probably assumed an intermediate position. Catherine Perregaux-von Wattenwyl's construction of her confessional identity in a liminal zone and her transgression of boundaries demonstrate this ambivalence. On the one hand, her confession became a "movable commodity", deemed especially unimportant when faced with the possibility to improve her status. Additionally, her family circumstances probably made transconfessional contact a common part of her "lifeworld", as her family ties extended into the Catholic realms as well. On the other hand, the whole text of the "Mémoire" is constructed in reference to God. One has to submit to God's will in order not to take a false step in this corrupt world, especially if one has to make one's fortune without the assistance of one's parents:

[87] Feller Richard, *Geschichte Berns…*, *op. cit.*, vol. 3, p. 92-93; Bhattacharya-Stettler Therese, "… anstatt ihrer Haushaltung…", *loc. cit.*, p. 260.

[88] Asch Ronald G., *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit*, Köln: Böhlau, 2008, p. 163-166.

[89] Asch Ronald G., *Europäischer Adel…*, *op. cit.*, p. 166-192.

> *"C'est ce qu'on ne peut aquérir que par une application continuelle à se rendre Dieu favorable par son assistance et par une conduite exempte de tout reproche. Cet appui est seul capable de les affermir dans les divers événemens [sic] de leur vie, et leur unique ressource est de se soumettre avec foi et confiance à ses ordres dans la prospérité comme dans l'adversité. C'est ce qui m'a soutenu dans toutes mes épreuves […]."*[90]

Here, Catherine Perregaux-von Wattenwyl claims her belief in God to have been her only resource of strength throughout the turbulent events of her life, which she describes as having been guided by divine providence. At the end of her text, she even evokes the image of an actively intervening God, who avenges her bitter fate, as none of her judges remained unpunished. They all died horrible, untimely deaths after having suffered from melancholy, dementia or mutism[91].

Based on Catherine Perregaux-von Wattenwyl's account, one can conclude that official confessional boundaries formed a structuring framework, making borderline experiences possible and shaping her life considerably. Nonetheless, her self-narrative, together with other comparable texts, demonstrates that early-modern individuals were by no means the mere passive observers of confessional boundary-drawing. They actively formed and shaped, disputed and negotiated boundaries. Furthermore, they blurred them and constructed their own confessional borders based on their experiences and the permanent presence of the "other" with which they dealt. Along with this, they created their confessional identity, using boundaries to position themselves in society. These identities and boundaries were not homogeneous: they could be inconsistent, contradictory and variable, according to the situation and in the subsequent act of writing, as is amply demonstrated by Catherine Perregaux-von Wattenwyl's "Mémoire".

[90] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 73.

[91] "Mémoire", *loc. cit.*, p. 128-129, citation p. 128.

Les souscripteurs catholiques de la *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* de Gottlieb Emanuel von Haller

Norbert Furrer

Résumé

Le catholique suisse qui, en 1785, souscrit à un ouvrage édité à Berne par un auteur protestant est très probablement conscient de « transgresser » une frontière confessionnelle ; il contribue sans aucun doute à atténuer les clivages religieux au sein de la Confédération. L'examen du profil socioculturel des souscripteurs catholiques à la *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* de Gottlieb Emanuel von Haller renvoie à plusieurs réseaux intra- et interconfessionnels.

Les clivages confessionnels dans l'ancienne Confédération sont omniprésents. Ils n'épargnent pas les habitudes de lecture ; ils dictent le choix des auteurs à pratiquer et à éviter. Une étude comparative des bibliothèques privées chez les réformés et les catholiques montrerait qu'elles se recoupent très peu[1]. Cependant, l'étude des échanges interconfessionnels au sein des élites montre que ces clivages peuvent être dépassés, en particulier autour de l'intérêt commun pour l'histoire suisse.

---

[1] Les sources permettent de comparer, par exemple, des bibliothèques privées de Berne et de Porrentruy au XVIII^e siècle. Pour celles de Berne, voir Furrer Norbert, *Des Burgers Buch : Stadtberner Privatbibliotheken im 18. Jahrhundert*, Zurich : Chronos, 2012, 824 p. ; le corpus bruntrutain, réuni par l'auteur, reste à analyser.

La *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* est une bibliographie critique en 7 volumes in quarto, comprenant plus de 11 000 numéros, publiée à Berne entre 1785 et 1788 par Gottlieb Emanuel von Haller, historien, bibliothécaire et magistrat bernois : bernois et, partant, de confession réformée[2]. Grâce à Hans Haeberli et à sa biographie de Haller, nous connaissons bien les nombreux « *collaborateurs* » de l'entreprise[3]. Je me contente de citer ici les noms des treize catholiques parmi eux, en commençant par les deux collaborateurs que Haller présente comme les plus importants de tous, à savoir le Zougois Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben (1720-1799)[4] et le Lucernois Joseph Anton Felix Balthasar (1737-1810)[5]. Les autres sont : Moriz Anton Kappeler (1685-1769) de Lucerne[6], le chanoine soleurois Franz Jakob Hermann (1717-1786), Carlo Carlini, « *bibliothécaire à Milan* »[7], François-Nicolas-Eugène Droz (1735-1805) de Besançon[8], Bernhard Emmanuel de Lenzbourg (1723-1795), cistercien, évêque de Lausanne,

---

2 Sur Gottlieb Emanuel von Haller (1735-1786) voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement zu dem allgemeinen helvetisch-eidgenössischen, oder schweizerischen Lexicon, so von weiland Herrn Hans Jakob Leu […] behandelt worden*, Zurich : Johann Michael Alois Blunschi, 1786-1795, t. 3, p. 29-32; *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, 1811-1862, t. 19, p. 337 ; Killy Walther, Vierhaus Rudolf (Hrsg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE)*, München : Saur, 1995-2000, t. 4, p. 347 ; *Dictionnaire historique de la Suisse*, Hauterive : G. Attinger, 2002-, t. 4, p. 218 (cité dorénavant : *DHS*) ; et surtout Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller. Ein Berner Historiker und Staatsmann im Zeitalter der Aufklärung, 1735-1786 », *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern*, nº 42, 1953, p. 113-337.

3 Voir Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 229-256. – Haller donne la liste des ses « *collaborateurs* » – informateurs, correspondants – aux pages I à VIII du premier tome de sa *Bibliothek*. Ils sont au nombre de 64.

4 Voir Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 253-255.

5 Voir Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 255-256.

6 Sur Moriz Anton Kappeler ou Cappeler (1685-1769), voir Leu Johann Jacob, *Allgemeines Helvetisches, Eydgenößisches, oder Schweitzerisches Lexicon […]*, Zurich : Hans Ulrich Denzler, 1747-1765, t. 5, p. 69 ; Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 472-476 ; *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, Neuchâtel : Admin. du DHBS, 1921-1934, t. 4, p. 328 (cité dorénavant : *DHBS*) ; *DHS*, t. 7, p. 236-236 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 309.

7 Sur Carlo Carlini, voir Nappo Tommaso (a cura di), *Indice Biografico Italiano […]*. 3a edizione corretta ed ampliata, Munich : Saur, 2002, p. 800 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 253, 305 ; Braun-Bucher Barbara, « Hallers Bibliothek und Nachlass », Steinke Hubert, Boschung Urs, Pross Wolfgang (Hrsg.), *Albrecht von Haller. Leben – Werk – Epoche*, Göttingen : Wallstein, 2008, p. 515-526, 518.

8 Sur François-Nicolas-Eugène Droz (1735-1805), « *Parlaments-Rath zu Besançon* », voir Amat Roman d' (dir.), *Dictionnaire de biographie française*, Paris : Letouzey et Ané, t. 11, 1967, p. 838 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 252, 305.

père abbé d'Hauterive[9], les pères bénédictins Pius Kolb (1712-1762)[10], Mauritius Hohenbaum van der Meer (1718-1795)[11], Augustin von Feuerstein (1728-1802)[12], Sebastian Müller (1732-1807)[13], Marian Herzog (1758-1828)[14] et Mauritius Ribbele (1740-1801), archiviste au monastère de Sankt Blasien dans la Forêt-Noire[15]. Monastère dont Haller dira dans une lettre du 9 septembre 1785 adressée à Zurlauben : « Si jamais j'avais envie de me faire religieux, ce serait ce monastère que je choisirais. Les études y fleurissent extraordinairement. Dieu nous conserve le digne prélat actuel. »[16]

Souscripteurs

Mon exposé sera consacré aux souscripteurs catholiques de la *Bibliothek der Schweizer-Geschichte*[17]. Le but est de reconstituer un

---

9 Sur P. Bernhard Emmanuel de Lenzbourg OCist (1723-1795) voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 524 ; *DHBS*, t. 4, p. 498 ; *Helvetia Sacra*. Begründet von P. Rudolf Henggeler OSB [Bearbeitet und redigiert von verschiedenen Autoren], Bâle, puis Berne, Bâle, Francfort/Main : Helbing & Lichtenhahn, 1972-2007, t. I/4, p. 165-167, t. III/3, p. 237-240 (cité dorénavant : *Helvetia Sacra*) ; *DHS*, t. 7, p. 634 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 235-236, 251-252, 309.

10 Sur P. Pius Kolb OSB (1712-1762), voir *DHBS*, t. 4, p. 498 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 249, 309.

11 Sur P. Moritz ou Mauritius Hohenbaum van der Meer OSB (1718-1795), voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 174 ; *DHBS*, t. 4, p. 139-140 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 249-250, 308 ; *Helvetia sacra*, t. III/1, p. 134, 1114, 1129 ; *DHS*, t. 6, p. 516.

12 Sur P. Augustin von Feuerstein OSB (1728-1802), profession 1750, prêtre 1753, voir Henggeler Rudolf, *Professbuch der Fürstlichen Benediktinerabtei Unserer Lieben Frau zu Einsiedeln*, Einsiedeln : Selbstverlag des Siftes, 1933, p. 422-423 N° 54 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 249, 306. – Renseignement: P. Odo Lang OSB (Kloster Einsiedeln).

13 Sur P. Sebastian Müller OSB (1732-1807) voir Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 249, 311.

14 Sur P. Marian(us) Herzog OSB (1758–1828) voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 117 ; *DHBS*, t. 4, p. 86 ; *DHS*, t. 6, p. 412-413 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 249, 308. – « *er hat die Einsiedlische Chronik, die Edition von 1783, mit wichtigen Verbesserungen und kritischen Anmerkungen besorgen helfen* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 117).

15 Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben, Joseph Anton Felix Balthasar, Franz Jakob Hermann et Mauritius Ribbele figureront parmi les souscripteurs. Nous reviendrons donc sur eux plus tard. – D'autres auront sans doute été des lecteurs – ou utilisateurs – de la *Bibliothek*.

16 Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 251.

17 Il serait évidemment souhaitable de comparer le « souscriptorat » catholique de Haller présenté ici avec son « souscriptorat » protestant. Le travail d'identification des souscripteurs non catholiques est en cours.

réseau interconfessionnel de souscripteurs « papistes » autour d'un auteur « protestant » : un réseau parmi d'autres réseaux sociaux intra- et interconfessionnels existant à la même époque et impliquant souvent les mêmes personnes.

Le recours aux listes de souscripteurs comme source d'information pose un certain nombre de problèmes à l'historien et lui demande un peu de prudence. Une étude de Reinhard Wittmann, intitulée « Subskribenten- und Pränumerantenverzeichnisse als Quellen zur Lesergeschichte », nous y rend attentifs[18]. Ainsi, souscripteur ne signifie pas nécessairement acheteur, et encore moins lecteur, bien sûr. Cela dit, l'étude des listes de souscripteurs est une des approches possibles de la diffusion d'un imprimé ; d'autres voies d'enquête conduisant au lectorat, à la réception (mentale) d'un texte, passent par les mentions qu'en font des écrits publics ou privés, par des allusions, commentaires, comptes rendus, notes de lecture, correspondances, par des bibliothèques publiques ou privées : bibliothèques réelles ou virtuelles, c'est-à-dire reconstruites à partir de listes de titres dressées à une occasion ou à une autre. Les listes de souscripteurs sont, par ailleurs, rarement exemptes d'erreurs ou de coquilles ; la nôtre ne fait pas exception.

La liste des souscripteurs de la *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* se trouve dans le tome 2 de l'ouvrage, datant de 1785, aux pages III-XIV, sous le titre : « Verzeichniß der Herren Subscribenten auf die Sechs Theile der Bibliothek der Schweizergeschichte. Nach den Städten und in alphabetischer Ordnung ». Elle comporte 243 « entrées »[19]. 63 souscripteurs, soit 26 %, sont de confession catholique[20]. J'ai essayé de les identifier, sans y parvenir dans deux

---

[18] WITTMANN Reinhard, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19.* Jahrhundert. *Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880*, Tübingen : Niemeyer, 1982, p. 46-68.

[19] Sur ces 243 souscripteurs individuels ou collectifs, *un* au moins apparaît, par erreur, deux fois, à savoir le curé lucernois Jost Ludwig Anton Schindler, mentionné sous « *Luzern* » et sous « *Unterwalden* ». La liste comporte en outre quelques inexactitudes ou fautes d'impression, par exemple : sous « Appenzell » *Berger* au lieu de *Broger*, sous « Solothurn » *Rock* au lieu de *Vock*, sous « *Zug* » *Bluntschli* au lieu de *Blunschi*.

[20] Le nombre d'*exemplaires* souscrits étant de 69. – Pour évaluer ce pourcentage, il faut tenir compte du fait qu'en 1785, les catholiques furent moins nombreux que les protestants. D'après le recensement de 1837 – le premier à relever la confession –, la Suisse comptait 1 300 038 protestants (59 %), 888 860 catholiques (41 %) et 1 360 juifs (voir BICKEL Wilhelm, *Bevölkerungsgeschichte und Bevölkerungspolitik der Schweiz seit dem Ausgang des Mittelalters*, Zurich : Gutenberg, 1947, p. 140). Un demi-siècle plus tôt, le rapport devait être un peu plus favorable aux catholiques.

cas[21] et sans certitude absolue dans quatre autres cas[22] (voir le tableau ci-dessous).

Faisons-en une première analyse selon différents paramètres.

1. 4 souscripteurs (6 %) furent également « collaborateurs » ; les 59 autres (94 %) semblent être étrangers à l'élaboration de l'ouvrage.

2. 58 souscriptions (92 %) sont apparemment le fait d'individus ; seules 5 (8 %) émanent – explicitement – d'institutions : bibliothèques ou librairies[23].

3. Les deux tiers des souscripteurs viennent de Lucerne et de Soleure, soit 26 (41 %) pour le premier canton et 16 (25 %) pour le second ; Fribourg, Schwyz, Nidwald, Zoug et Sankt Blasien en fournissent chacun 2 (16 %) ; Uri, Appenzell Rhodes-Intérieures, Saint-Gall, le Valais, Rheinau, Beromünster, Einsiedeln, Muri, Pfäfers, Sankt Urban et Milan un seul chacun (17 %).

4. La répartition entre laïcs et membres du clergé (séculier ou régulier) est environ de deux tiers à un tiers, à savoir 41 (65 %) laïcs contre 22 (35 %) ecclésiastiques[24].

5. 27 souscripteurs (43 %) appartiennent à la « magistrature » (politique ou administrative), haute et moyenne ; 36 (57 %) sont des personnes sans responsabilité gouvernementale.

6. Tous les souscripteurs sont des hommes.

7. Quant à leur âge, ils se répartissent comme suit : 16 sur 57 (28 %) sont âgés de plus de 50 ans, c'est-à-dire nés avant 1735 ; 32 sur 57 (56 %) sont âgés entre 30 et 50 ans, soit nés entre 1735 et 1755 ; 9 sur 57 (16 %) sont âgés de moins de 30 ans et nés après 1755.

---

[21] « *[Hr.] Göldlin, auf dem Weinmarkt* » (de Lucerne) et « *Hr. [Anton (?)] v. Kronthal, für die K. K. Bibliothek zu Mayland* ».

[22] « *[Hr.] v. Balthasar, (Nicol.)* », « *[Hr.] Rängli, Pfarrher[r] auf dem Schickly* », « *[Hr.] Schiffmann, (Laurenz)* » et « *[Hr.] Müller, Professor* ». Quant au dernier, il doit s'agir de Jean de Müller (1752-1803), qui n'est ni soleurois ni catholique, et n'a donc pas été retenu dans l'analyse du corpus.

[23] Celles de « *Hr. Hauntinger, Bibliothekar, für die dortige Stiftsbibliothek* », « *[Hr.] Salzmann, Buchhändler* » *(3 exemp[l]aires)*, « Xaverische-Bibliothek », « *[Hr.] Bluntschli, Buchdruckerherr* », « *Hr. v. Kronthal, für die K. K. Bibliothek zu Mayland* ».

[24] À titre de comparaison, parmi les souscripteurs bernois – protestants –, seulement 20 sur 138, soit 14,5 %, sont des ecclésiastiques.

RÉSEAUX

Si nous partons de l'idée que le fait de souscrire à un ouvrage crée, présuppose ou renforce des *liens* entre l'auteur et ses souscripteurs-lecteurs de même qu'entre (certains) souscripteurs-lecteurs, le groupe de personnes et d'institutions évoquées ci-dessus apparaît comme un *tissu* (d'interdépendances), une *« toile d'araignée »* faite de contacts entre différents individus ou groupes, un *réseau* social : le réseau des curieux d'histoire suisse, d'une histoire suisse faisant fi, en particulier, des divisions confessionnelles du Corps helvétique.

Et ce réseau en cache d'autres. Des réseaux *intraconfessionnels* d'abord :

- les sociétés de lecture (locales ou régionales), comme celle de Lucerne[25] ;
- les sociétés économiques (locales ou régionales), comme celle de Soleure[26] ;
- le clergé séculier d'un canton ou d'un évêché, le clergé régulier de la province d'un ordre ;
- les utilisateurs d'une bibliothèque publique ou d'un cabinet de lecture dans une ville.

Des réseaux *interconfessionnels* ensuite, en premier lieu ceux constitués par :

- les délégués aux diètes fédérales générales, réunissant les deux camps confessionnels[27]. Parmi les souscripteurs de Haller se trouvent par exemple l'Uranais Karl Franz Schmid (1735-1803), le Fribourgeois François de Diesbach de Torny

[25] En sont membres notamment : Johann Theoring Keller (1752-1813), Johann Felix Domink Schnyder von Wartensee (1752-1819), Josef Ludwig Alois Schuhmacher (1758-1794), (Josef) Laurenz Schiffmann (1760-1795). – Voir aussi : *Verzeichniß aller vom Jahr 1787 bis 1821 gesammelten Bücher und Schriften der Lese-Gesellschaft in Luzern*, Lucerne : gedruckt bey Xaver Meyer, 1821, IIV, [2], 142 p. (in-8).

[26] Dont Franz Jakob Hermann (1717-1786) est l'un des fondateurs.

[27] Sur la diète fédérale, voir p. ex. PEYER Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zurich : Schulthess, 1978, p. 104-105 ; WÜRGLER Andreas, « Diète fédérale », *DHS*, t. 4, p. 42-45.

(1739-1811), le Saint-Gallois P. Johann Nepomuk Hauntinger OSB (1759-1823), les Lucernois Jost Heinrich Ranuti Segesser (1728-1788), Joseph Ulrich Ignaz von Sonnenberg (1725-1798) et Joseph Aurelian Zur Gilgen (1753-1805), le Nidwaldien Jakob Joseph Zelger (1735-1815) et les Schwyzois Karl Dominik Jütz (1751-1808) et Werner Alois Weber (1703-1792) ;

- les membres ou hôtes de la « Société helvétique », fondée en 1761/62. Quinze souscripteurs catholiques de Haller font partie de ce groupe, à savoir les Lucernois : Joseph Anton Felix (von) Balthasar (1737-1810), Karl Martin Keller (1736/37-1789), Josef Ludwig Alois Schuhmacher (1758-1794), Franz Joseph Stalder (1757-1833), Johann Theoring Keller (1752-1813), Johann Felix Domink Schnyder von Wartensee (1752-1819), Franz Ludwig Dominik Schnyder von Wartensee (1747-1815)[28] ; les Soleurois : Viktor Josef Augustin Hermenegild von Arregger (1746-1834), Johann Viktor Felix Brunner (1729-1805), Amanz Ludwig Maria Glutz-Ruchti (1760-1831), Viktor Edmund Glutz-Ruchti (1753-1817), Georg Viktor Joseph Felix Glutz von Blotzheim (1751-1820), Georg Ludwig Xaver Hypolitus Glutz von Blotzheim (1760-1844), Franz Jakob Hermann (1717-1786)[29] ; le Zougois Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben (1720-1799)[30] ;

[28] Voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz*, Frauenfeld : Huber, 1983, t. 2, p. 191-205 LU Nos 4, 9, 29, 31, 109, 122, 123. – Sur la « Société helvétique », voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.* ; Erne Emil, *Die schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18.* Jahrhunderts *in der Schweiz*, Zurich : Chronos, 1988, p. 35-40 ; www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F16429.php.

[29] Voir Im Hof Ulrich, Capitani de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 261-275 SO Nos 1, 8, 11, 12, 16, 108, 127, 127.

[30] Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 210-211 ZG No 4. – Notons au passage que Franz Jakob Hermann, Joseph Anton Felix von Balthasar et, peut-être, Johann Felix Domink Schnyder von Wartensee deviennent membres d'honneur de la « Naturforschenden Gesellschaft » de Zurich. Voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 265 SO No 16, 191 LU No 4, 203 LU No 122. – Sur la « Naturforschenden Gesellschaft » de Zurich voir Erne Emil, *Die schweizerischen Sozietäten…*, *op. cit.*, p. 135-143

- les souscripteurs du supplément du *Allgemeines Helvetisches, Eydgenößisches, oder Schweitzerisches Lexicon* de Johann Jacob Leu, publié par Hans Jakob Holzhalb à Zurich entre 1786 et 1795[31]. Nous y redécouvrons les noms de Joseph Anton Felix Balthasar (1737-1810), Joseph Pfyffer von Heidegg (1759-1834), Viktor Mariä Businger (1736-1793) et Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben (1720-1799), ainsi que les bibliothèques des abbayes de Saint-Gall et d'Einsiedeln[32].

En second lieu les réseaux, plus difficiles à cerner, que forment :

- la république des Lettres, les hommes et les femmes se réclamant des Lumières et férus d'histoire, de philosophie, d'idées politiques, de sciences, d'arts mécaniques, etc.[33] ;
- les professionnels du livre : éditeurs, libraires, bibliothécaires.

***

Ce sont les réseaux *interconfessionnels* qui nous intéressent avant tout ici, puisque nous parlons des confessions et que ces réseaux ont un haut potentiel « interactif ». En effet, notre objet d'étude illustre bien la thèse selon laquelle les sociétés préindustrielles se caractérisent par un *bas niveau d'intégration* d'une part et un *haut niveau d'interaction* de l'autre, et ceci dans tous les domaines de

---

31 L'ouvrage, édité à Zurich, est imprimé à Zoug, chez Johann Michael Alois Blunschi, dont le nom figure parmi les souscripteurs de la *Bibliothek*.

32 Voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1 (1786), p. XIII-XIV ; t. 2 (1787), p. [1-2] ; t. 3, p. (1788) [1-2].

33 Rappelons ce que dit Peter Hersche concernant l'apparition et la diffusion des Lumières en terre catholique : « *Die den Barock ablösende, ihn bekämpfende und erneut Reformen proklamierende Aufklärung – ein allgemein ziemlich umstrittener Epochenbegriff – setzte nach wenigen Vorläufern bei den geistigen Eliten der katholischen Länder (der Sonderfall Frankreich wie immer ausgenommen) um 1750 ein und erreichte um 1770/80 breitere Kreise in den Oberständen und im Bürgertum, allerdings nie das gewöhnliche Volk.* » (Hersche Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg i. Br., Bâle, Vienne : Herder, 2006, p. 940-941). – Voir aussi Im Hof Ulrich, *Aufklärung in der Schweiz*, Berne : Francke, 1970, p. 57-63.

la vie sociale : politique, économique, culturel[34]. Ainsi, en ce qui concerne notre sujet d'étude, la Confédération connaît une division confessionnelle forte, elle est faiblement *intégrée* du point de vue confessionnel. Mais elle connaît en même temps de nombreuses transgressions des frontières confessionnelles, des *interactions* malgré et par-dessus les barrières confessionnelles, comme le sont la collaboration de catholiques et de protestants à un projet de publication et la souscription par des catholiques à des ouvrages dus à des protestants[35]. Et l'esprit de transgression règne de toute évidence dans la *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* elle-même, qui contribue ainsi, si elle est lue, à combler le fossé profond qui sépare les deux groupes confessionnels du pays[36] et, sans doute, quelques autres fossés, petits et grands, creusés par les différences liées aux régimes politiques, aux ordres juridiques, aux conditions économiques, sociales et culturelles de nos ancêtres.

---

[34] Furrer Norbert, *Die vierzigsprachige Schweiz. Sprachkontakte und Mehrsprachigkeit in der vorindustriellen Gesellschaft (15.-19.* Jahrhundert*)*, Zurich : Chronos, 2002, t. 1, p. 11, 21-29 ; Crone Patricia, *Preindustrial Societies. Anatomy of the Pre-Modern World*. [2nd edition], Oxford : Oneworld, 2003, p. 177-184 ; Furrer Norbert, « ‹ Deutsche › Obrigkeiten, ‹ welsche › Untertanen. Sprache als Politikum in der alten Eidgenossenschaft », in Nicklas Thomas, Schnettger Matthias (Hrsg.), *Politik und Sprache im frühneuzeitlichen Europa*, Mainz : Philipp von Zabern, 2007, p. 101-112, 101-102.

[35] Ainsi, pour donner un seul exemple, les *Loix consistoriales de la Ville et République de Berne* (Berne, 1746, p. 17) stipulent : « *Défendons absolument dans tous les Païs de Nôtre Domination, les Mariages avec des Femmes Catholiques Romaines. S'il arrivoit, que quelqu'un de nos Bourgeois & Sujets épousât, hors du Païs, une telle Personne ; Voulons, qu'il soit banni à perpétuité de sa Patrie & déchû de tous les Avantages qu'il retiroit de son Droit de Bourgeoisie, soit au Païs, soit dehors. De plus ses Biens seront confisqués, & il sera inhabile à hériter riére Nôtre Souveraineté*. »

[36] Voir, à titre d'exemple, certains de ses comptes rendus de la première et de la deuxième guerre de Villmergen dans Haller Gottlieb Emanuel von, *Bibliothek der Schweizer-Geschichte und aller Theile, so dahin Bezug haben. Systematisch-Chronologisch geordnet*, Berne, 1785-1788, t. 5, p. 352-353 Nos 1143-1146, 515-516 Nos 1837-1838. – Citons aussi Haeberli Hans à ce propos : « *Wir kennen die duldsame Gesinnung Gottlieb Emanuel von Hallers gegenüber seinen katholischen Miteidgenossen, wir wissen auch um seine lebhafte Anteilnahme an der Förderung der Wissenschaften, vorab deren vaterländischen Geschichte ; wir werden deshalb nicht erstaunt sein, unter seinen Korrespondenten und Freunden eine Reihe von katholischen Geistlichen zu finden, die ihm als Wissenschaftler äusserst schätzbare Beiträge und Einblicke zu vermitteln vermögen* » (Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 243).

Les souscripteurs catholiques de la Bibliothek der Schweizer-Geschichte de Gottlieb Emanuel von Haller en 1785[37]

Altdorf. (1 Exemplar.)284

Hr. Schmid, alt-Landammann und Zeugherr.	Karl Franz Schmid (1735-1803)[38]

Appenzell. (1 Ex.)

Hr. Berger [sic], (Jos. Anton) Kaplan zu Schlatt, Appenzell, Inroden.	Josef Anton Broger (1757-1813)[39]

Freyburg. (2 Exempl.)

Hr. v. Diesbach, (Graf) *de Torny*, alt-Landvogt v. Rue.	François (Pierre-Frédéric) de Diesbach de Torny (1739-1811)[40]
[Hr.] v. Forell, Kammerherr S[eine]r Kurf[ürstlichen] Durchl[aucht] v[on] Sachsen.	Joseph von Forell (1700-1786)[41]

[37] Je remercie mes étudiants bernois Beatrice Kaufmann, Salome Marschall, Brian Ruchti, Manuel Straessle et Cyrill Wunderlin d'avoir contribué, dans le cadre d'un séminaire propédeutique, à identifier les souscripteurs examinés ici.

[38] Sur Karl Franz Schmid (1735-1803), élève au *Collegio dei Nobili* à Milan et à Pont-à-Mousson, officier au service de la France 1752, « *Landesfürsprecher* » 1755, « *Landschreiber* » 1758, « *Zeugherr* » 1761, « *Land(es)statthalter* » 1770-1772, landammann d'Uri 1772-1774, 1786-1788, « *Landvogt in den oberen freien Ämtern* » 1773 et 1789, délégué à la diète fédérale 1772-1798, chef du parti français, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 394-395 ; *DHBS*, t. 6, p. 43 ; www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F15595.php.

[39] Sur Josef Anton Broger (1757-1813), « *dritter Kaplan in Appenzell* » 1781-1783, « *Kaplan in Schlatt* » 1783-1785, « *zweiter Kaplan in Appenzell* » 1785-1794, « *erster Kaplan in Appenzell* » 1794-1796, « *Pfarrer in Gonten* » 1797-1813, voir Landesarchiv Appenzell Innerrhoden, Pfarrarchiv Appenzell : [Jakob Signer], *Appenzeller Innerrhoder Geistliche*, t. 1, N° 162). – Renseignement : Stephan Heuscher (Landesarchiv Appezell Innerrhoden).

[40] Sur François de Diesbach de Torny / François Pierre Frédéric de Diesbach / Franz Peter Friedrich von Diesbach (1739-1811), élève au collège Saint-Michel à Fribourg, puis au Theresianum à Vienne, enseigne aux gardes suisses en France 1755-1759, étudiant en droit à Vienne, bailli de Rue 1773-1778, chambellan de l'empereur Joseph II en 1780, conseiller d'État en 1791, délégué aux diètes fédérales d'Aarau en 1792 et de Frauenfeld en 1794-1795, préfet de Fribourg en 1803, membre du Grand Conseil et juge cantonal en 1807, grand voyageur et polyglotte, un des hommes les plus cultivés de Fribourg, franc-maçon dans sa jeunesse, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 36 ; *DHBS*, t. 2, p. 674 ; *DHS*, t. 4, p. 31. – « *Graf von Diesbach, geb. den 7. Oct. 1739, welcher dem Vater in denen Fidéi-commis-Gütern, und den damit verbundenen Titeln gefolget ; führet auch das Prädikat eines kaiserlichen Kammerherrn ; wurde des großen Raths 1762, und Landvogt von Rue 1773. Er ist mit der Tochter des französischen Generallieutenants, Grafen von Afry, verheurathet.* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 36).

[41] Sur Joseph von Forell ou Forel (1700-1786), « *chevalier de Malte, commandeur de Sultz, Colmar, Mulhouse, Hasselt ; chambellan, grand maître et maréchal de la cour électorale de Saxe avec le titre de ministre de cabinet ; baron le 12 janvier 1766* », voir *DHBS*, t. 3, p. 144.

St. Gallen. (21 Exempl.)	
Hr. Hauntinger, Bibliothekar, für die dortige Stiftsbibliothek	P. Johann Nepomuk Hauntinger OSB (1759-1823)[42]
Luzern, [Stadt] und Kanton. (29 Exempl.)	
Hr. Am Ryhn, Rathschreiber.	Franz Karl Xaver Leopold Amrhyn (1751-1833)[43]
[Hr.] v. Balthasar, Seckelmeister.	Joseph Anton Felix (von) Balthasar (1737-1810)[44]
[Hr.] v. Balthasar, des Raths und Gerichtsherr zu Emmen.	(Franz) Xaver (Ulrich) von Balthasar (1743-1814)[45]
[Hr.] v. Balthasar, (Nicol.) Balthasar (1759-1811)[46]	*Niklaus Leonz Xaver von

[42] Sur P. Johann Nepomuk Hauntinger OSB (1759-1823), né Johann Baptist, étudiant à l'abbaye de Saint-Gall, profession 1773, prêtre 1779, bibliothécaire du couvent 1780-1805, délégué à la diète de Frauenfeld de 1797, directeur de la bibliothèque cantonale catholique 1811-1823, voir *DHBS*, t. 3, p. 775 ; *DHS*, t. 6, p. 272.

[43] Sur Franz Karl Xaver Leopold Amrhyn (1751-1833), fils de Walter Ludwig Leonz Amrhyn, « *des grossen Rats 1768, Rathsschreiber 1776 […] als Legationssekretair bey der Einweihung des neuen Prälaten Martin zu St. Urban den 15. September 1781* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 52 ; Staatsarchiv Luzern, Sterbebuch Luzern 1800-1833, p. 432.

[44] Sur Joseph Anton Felix (von) Balthasar (1737-1810), élève au collège des jésuites à Lucerne et à l'Académie royale de Lyon, membre du Grand Conseil 1755, du « *Stadtgericht* » 1759, bailli de Büron 1759-1773, membre du Petit Conseil (Innerer Rat) 1763, recteur de l'hôpital (Spitalherr) 1765-1771, juge du Conseil (Ratsrichter) 1770-1773, bailli de l'Entlebuch 1771-1775 et 1787-1789, trésorier 1775-1785, directeur des sels vers 1795, président de la municipalité vers 1800, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 116-117 ; *DHBS*, t. 1, p. 580 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 255-256, 304 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 191 N° 4 ; *DHS*, t. 1, p. 787 ; Laube Bruno, *Joseph Anton Felix Balthasar, 1737-1810. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Luzern*, Bâle : Helbing & Lichtenhahn, 1956.

[45] Sur (Franz) Xaver (Ulrich) – ou Xaver Ulrich Johann Baptist – von Balthasar (1743-1814), élève au collège des jésuites à Lucerne 1755-1761, étudiant en philosophie à Lucerne 1761-1763, membre du Grand Conseil 1772, du Petit Conseil 1775, bailli de Ruswil et Wolhusen 1781-1783, directeur du grenier (*Kornherr*) 1782-1788, directeur du Pfundzoll (*Pfundzoller*) 1790-1791, seigneur justicier (*Gerichtsherr*) à Emmen, représentant du peuple en 1798 sous la République helvétique, juge cantonal 1801-1802, membre du Grand et du Petit Conseil 1803-1814, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 119 ; *DHS*, t. 1, p. 788. – « *Xaver Ulrich Johann Baptist [von Balthasar], gebohren 1743, ist Zwingherr von Emmen, Herrendingen und Radolschwyl, gelangte 1772 in den großen, und 1775 in den innern Rath ; ward Landvogt zu Rotenburg 1778, Kornherr und Zwingverwalter zu Rüßegg 1782* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 119).

[46] Sur Niklaus Leonz Xaver von Balthasar (1759-1811), fils de Johann Baptist Leonz von Balthasar (1731-1768), voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 119 ; Staatsarchiv Luzern (cité dorénavant STALU), Sterbebuch Luzern 1800-1833, p. 162.

[Hr.] Göldlin, von Tieffenau, des Raths, Obristlieutenant und Ritter.	Alois Christoph Johann Baptist Göldlin von Tiefenau (1720-1805)[47]
[Hr.] Göldlin, auf dem Weinmarkt.	—[48]
[Hr.] Keller, Staatsschreiber.	Karl Martin Keller (1736/37-1789)[49]
[Hr.] Keller, Pfarrherr u. Kammerer zu Ufhausen. (Entlibuch)	Johann Theoring Keller (1752-1813)[50]
[Hr.] Mahler, Landvogt.	Johann Jost Maler (1727-1794)[51]

[47] Sur Alois Christoph Johann Baptist Göldlin von Tiefenau (1720-1805), capitaine en France dans le régiment Pfyffer 1744, chevalier de Saint-Louis 1757, lieutenant-colonel 1758, membre du Grand Conseil 1762, membre du Petit Conseil (*Innerer Rat*) 1767, généalogiste de sa famille, collectionneur d'objets d'histoire naturelle, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 554 ; *DHBS*, t. 3, p. 478. – « *Aloys Christoph Johann Baptist [Göldlin von Tiefenau], gebohren 1720, des großen Raths 1762, und an des Bruders Stelle des innern Raths 1767 : er bekam eine Kompagnie in französischen Diensten unter dem Regimente Pfyfer, itzt Sonnenberg, ward Major mit Oberstlieutenantskarakter, ist auch Ritter [des] St. Ludwigs Orden. Er besitzet eine starke Sammlung vieler dieses Geschlechts [sic] betreffende Urkunden und Dokumenten, welche er in ein diplomatisches Stammenregister, nebst verschiedenen Wappenschildern zusammen getragen ; besitzet auch ein schönes Kabinet von Versteinerungen und Naturseltenheiten* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 554).

[48] Les tentatives d'identification d'André Heinzer (archives de l'État) et de Daniela Walker (archives de la ville), que je remercie vivement, sont restées infructueuses.

[49] Sur Karl Martin Keller (1736/37-1789), « *1756 als Landschreiber zu Luggarus [Locarno], […] hernach 1757 in den grossen Rat, […] 1759 Landvogt gen Mendris, 1763 Rathschreiber und 1766 Stadtschreiber [i.e. Staatsschreiber]* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 337 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 192-193 N° 9.

[50] Sur Johann Theoring Keller (1752-1813), curé à Ufhusen 1778-1784, curé à Zell 1784-1813, voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 201 N° 109 ; Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus, 1700-1800. Ein biographisches Lexikon*, Lucerne : Rex-Verlag, 1998, p. 224-225 N° 489. – « *1788 schrieb er sich in die Luzerner Lesegesellschaft ein und ist 1788/89 als Gast der Helvetischen Gesellschaft nachzuweisen.* » (Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 224).

[51] Sur Johann Jost Ma(h)ler (1727-1794), membre du Grand Conseil 1756-1792, secrétaire du bailliage de Münster 1765, bailli de Knutwyl 1769, de Weggis 1773, de Kriens 1775 et 1779, de Büron 1777, de Malters 1781, de Habsbourg 1785, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 12 ; *DHBS*, t. 4, p. 644 ; STALU, Sterbebuch Luzern 1700-1799, p. 352. – « *Des Franz Rudolphs [Mahler] Sohn Johann Jost, geb[oren] 1727, ward an seines Vaterstelle sowohl des großen Raths als auch Weinstich, und Statthalter am Stadtgericht 1758, Amtschreiber zu Münster 1765, und 1769 Landvogt zu Knutwyl, 1773 zu Weggis, 1775 und 79 zu Kriens, 1777 zu Büren, 1781 zu Malters, und 1785 zu Habspurg, 1788 Gerichtsweibel* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 12).

[Hr.] Meyer, von Schauensee, Sohn, des großen Raths.	*Joseph Meyer von Schauensee (1762-1830)[52]
[Hr.] Mohr, Senti-Herr, und des Raths.	Jost Joseph Bernhard Johann Baptist Mohr (1748-après 1798)[53]
[Hr.] Pfyffer, Substitut in Luzern. (2 Exemplare)	Joseph Leodegar Aloys Franz Xaver Ignaz Johann Baptist Pfyffer von Heidegg (1759-1834)[54]
[Hr.] Pfyffer, von Heidegg, Stadtschreiber zu Willisau.	Alphons Joseph Aloys Johann Baptist Pfyffer, von Heidegg (1753-1822)[55]
[Hr.] Rängli, Pfarrher[r] auf dem Schickly.	*Johann Jost Peter Renggli (1746-1805)[56]
[Hr.] Rüttimann, Rathsherr.	Johann Jost Rüttimann (1732-1793)[57]

[52] Sur Joseph Meyer von Schauensee (1762-1830), premier fils de Johann (Jakob) Christoph Xaver Meyer von Schauensee (*1734), membre du Grand Conseil 1765-1798, « *Oberlieutenant in französischen Diensten unter dem Regimente Sonnenberg* », conseiller d'État, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 155-156 ; Bossard-Borner Heidi, *Im Bann der Revolution. Der Kanton Luzern 1798-1831/50*, Lucerne, Stuttgart : Rex-Verlag, 1998, p. 196, 461.

[53] Sur Jost Joseph Bernhard Johann Baptist Mohr (1748-après 1798), « *des großen Raths 1767, Gerichtsschreiber 1772, des täglichen Raths eod. an. [i.e. 1775-1798], Sentispitalherr 1778, Aufseher der Landmarchen 1780, Salzdirektor 1786* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 191.

[54] Sur Joseph (Leodegar Aloys Franz Xaver Ignaz Johann Baptist) Pfyffer von Heidegg (1759-1834), « *Kanzleysubstitut* » 1781-1789, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 508-509 ; Bossard-Borner Heidi, *Im Bann der Revolution…*, *op. cit.*, p. 55, 111, 189, 225, 351-352, 464.

[55] Sur Alphons (Joseph Aloys Johann Baptist) Pfyffer, von Heidegg (1753-1822), lieutenant de la garde suisse à Paris, membre du Grand Conseil 1774, bailli de la Valle Maggia 1777, chancelier 1789, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 508 ; *DHBS*, t. 5, p. 280. – « *erstlich Lieutenant bey dem französischen Schweizer Garderegimente, hernach des grossen Raths 1774, Landvogt im Maynthal 1777, Stadt- und Amtsschreiber zu Willisau 1783, Stadschreiber zu Luzern 1789* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 508).

[56] Sur Johann Jost Peter Renggli (1746-1805), curé à Flühli 1781-1805, voir Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 319 N° 735.

[57] Sur Johann Jost Rüttimann (1732-1793), administrateur à Hohenrain, ammann de police à Menznau, bailli de Wykon 1768, membre du Petit Conseil 1774, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 220 ; *DHBS*, t. 5, p. 624. – « *Joh. Jost. [Rüttimann], geb[oren] 1732, gelangte in den großen Rath und erhielt die Statthalterstelle der Maltheser-Commende 1764, Schloßvogt zu Wyken 1768, des innern Raths 1774, Landvogt in den obern Freyen-Ämtern 1787* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 220).

[Hr.] Salzmann, Buchhändler. (3 Exemplare)	Joseph Aloys Salzmann (1751-1811)[58]
[Hr.] Schindler, Pfarrherr zu Eich.	Jost Ludwig Alois Schindler (1724-1793)[59]
[Hr.] Schnyder, Schultheiß zu Sursee.	Franz Ludwig Dominik Schnyder von Wartensee (1747-1815)[60]
[Hr.] Schnyder, Pfarrer zu Marpach.	Johann Felix Domink Schnyder von Wartensee (1752-1819)[61]
Hr. Schuhmacher, Pfarr-Vicar[ius] zu Schüpfen.	Josef Ludwig Alois Schuhmacher (1758-1794)[62]
[Hr.] Schiffmann, (Laurenz)	*(Josef) Laurenz Schiffmann (1760-1795)[63]

[58] Sur Joseph Aloys Salzmann (1751-1811), ayant établi en « *1781 zu Luzern eine neue Buchhandlung und Buchdruckerei* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 290 ; Grossmann Elsa, *Joseph Aloys Salzmann. Ein Luzerner Buchdrucker, Verleger und Buchhändler im Spiegel seiner Zeit (1751-1811)*, Lucerne : Keller, 1943.

[59] Sur Jost Ludwig Alois Schindler (1724-1793), élève au collège des jésuites à Lucerne 1736-1747, prêtre 1747, « *Helfer am Stift St. Leodegar in Luzern* » 1748-1752, curé à Meggen 1752-1756, curé et recteur (Rektor) à Eich 1756-1793, voir Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 347-348 N° 815.

[60] Sur Franz Ludwig Dominik Schnyder von Wartensee (1747-1815), membre du Grand Conseil 1775, *Amtmann* de St. Urban et trésorier 1776, avoyer (*Schultheiss*) de Sursee 1782, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 415 ; *DHBS*, t. 6, p. 59 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 204-205 N° 123.

[61] Sur Johann Felix Domink Schnyder von Wartensee (1752-1819), curé à Marbach 1778-1786, chanoine à Beromünster 1784 ?-1819, voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 204 N° 122 ; Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 358-359 N° 843. – « *1789 besuchte er die Helvetische Gesellschaft und trat der Luzerner Lesegesellschaft bei* » (Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 359).

[62] Sur Josef Ludwig Alois Schuhmacher (1758-1794), vicaire à Schüpfheim 1782-1784, « *Leutprister* » à Grossdietwil 1784-1794, voir Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 198 N° 29 ; Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 372 N° 875. – « *1788 schrieb sich Schumacher in die Luzerner Lesegesellschaft ein. 1789-1794 war er Gast und später Mitglied der Helvetischen Gesellschaft. In Grossdietwil bemühte er sich über Jahre hinweg um die Einrichtung einer ständigen Schule und den Bau eines Schulhauses* » (Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 372).

[63] Sur (Josef) Laurenz Schiffmann (1760-1795), vicaire (*Vikar*) à Kriens 1783-1784, vicaire (*Kaplan*) à Littau 1784-1789, chanoine à Lucerne 1787-1795, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 361 ; Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 344 N° 805. – « *Er war Gründungsmitglied der Luzerner Lesegesellschaft und übernahm für 1791 deren Präsidium* » (Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 344).

[Hr.] Segesser, von Brunegg, des Raths.	Jost Heinrich Ranuti Segesser (1728-1788)[64]
[Hr.] v. Sonnenberg, Herr von Casteln, des Raths.	Joseph Ulrich Ignaz von Sonnenberg (1725-1798)[65]
[Hr.] Stalder, Pfarrherr [i. e. Pfarrhelfer] zu Luzern.	Franz Joseph Stalder (1757-1833)[66]
Xaverische-Bibliothek.	Bibliothèque de l'ancien collège des jésuites[67]

[64] Sur Jost Heinrich Ranuti(us) Segesser (1728-1788), fidéicommissaire, seigneur de Hünenberg, membre du Petit Conseil 1767, bailli de Griessenberg en Thurgovie 1759-1779, de l'Entlebuch 1769-1771, de Rothenbourg 1775-1777, délégué à la diète de Frauenfeld 1781, bailli de Münster 1779-1781, de Rothenbourg 1787-1788, voir HOLZHALB Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 482 ; *DHBS*, t. 6, p. 146. – « *Der Obervogt Jost Heinrich [Segesser], geb[oren] 1738 [sic], gelangte in den täglichen Rath 1768, ward Landvogt im Entlibuch 1769, zu Rothenburg 1775 und 87, zu Münster 1779, Director der Güter der Jesuiten nach Aufhebung des Ordens 1774, auch Gesandter auf der Tagsatzung zu Frauenfeld 1781, starb im Jun[i] 1788.* » (HOLZHALB Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 482).

[65] Sur Joseph Ulrich Ignaz von Sonnenberg (1725-1798), seigneur de Kasteln 1741, bailli de Locarno 1751, de Büron 1757, membre du Petit Conseil 1763, bailli de Willisau 1767, de Ruswil 1773, lieutenant-colonel, capitaine de la brigade de l'Entlebuch, délégué à la diète fédérale, voir HOLZHALB Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 552 ; *DHBS*, t. 6, p. 272-273. – « *Herr zu Castelen, ist geb[oren] 1725 ; er war Straßherr, eben als die hohe und bequeme Landstraße eingerichtet wurde, er ward des täglichen Raths 1763, Landvogt gen Willisau 1767 und 79, Oberstlieutenant im Lande und Hauptmann der Brigade im Entlibuch, Landvogt zu Rußweil 1777, Gesandter auf der Tagsatzung zu Frauenfeld 1773, 77 und 86, auch Deputirter bey der Einsetzung Abt Martins zu St. Urban den 25. Sept. 1781, Kornhausmeister, und Zwingsverwalter zu Rüßegg, auch Oberzeugherr 1788* » (HOLZHALB Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 552).

[66] Sur Franz Joseph Stalder (1757-1833), « *Pfarrhelfer am Stift St. Leodegar in Luzern 1781-1785* », curé de Ramoos 1785 d'Escholzmatt 1792, chanoine de Beromünster 1822, éducateur populaire (*Volkserzieher*), auteur de *Versuch eines Schweizerischen Idiotikon* (Aarau, 1812), de *Die Landessprachen der Schweiz oder schweizerische Dialektologie* (Aarau, 1819) et d'une monographie de l'Entlebuch, voir *Allgemeine Deutsche Biographie*. Hrsg. durch die historische Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Leipzig : Duncker & Humblot, 1875-1912, t. 35, p. 416-417 (cité dornénavant : *ADB*) ; *DHBS*, t. 6, p. 315 ; KILLY Walther, VIERHAUS Rudolf (Hrsg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Munich : K.G. Saur, 2005-2008, t. 9, p. 441 ; IM HOF Ulrich, CAPITANI François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 199 N° 31 ; HÖRSCH Waltraud, BANNWART Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 390-392 N° 928 ; FURRER Norbert, *Die vierzigsprachige Schweiz…*, *op. cit.*, t. 2, p. 386-388 et *passim*.

[67] « *Das ehemalige Jesuiter-Collegium, oder nunmehrige Haus S. Francisc. Xaver. bekam 1756 einen schönen Anhängsel von 4 Stock hoch, da durch Beysteuer der Obrigkeit, und ungenannten Gutthätern, von der Kirche an bis an das sogenannte Ritterische Haus, ein großer Anhängsel von Grund auf neuerbauet worden, welcher dem Collegio und der Stadt eine große Zierde machet. In demselbigen befindet [sich] auch eine schöne Bibliothek in einem Zimmer, so mit artiger Bildhauerarbeit ausgezieret ist. In eben dem Gebäude hat die seit kurzem entstandene Lese-Gesellschaft ihre ansehnliche Büchersammlung aufgestellt ; und in einem daran stoßenden Zimmer befindet sich das Balthasarische Bilderkabinet* » (HOLZHALB Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 587).

[Hr.] Zur-Gilgen, (Ignaz) Großweibel.	Ignaz Johann Baptist Zur Gilgen (1742-après 1788)[68]
[Hr.] Zur-Gilgen, gewesener Schlossvogt zu Wycken, und des großen Raths.	Joseph Aurelian Zur Gilgen (1753-1805)[69]
Schwytz. (2 Exempl.)	
Hr. Jütz, regierender Lands-Seckelmeister.	Karl Dominik Jütz (1751-1808)[70]
[Hr.] Weber, alt-Landammann und Pannerherr.	Werner Alois Weber (1703-1792)[71]
Solothurn. (17 Exempl.)	
Hr. v. Aregger, (Baron) Rathsherr.	(Viktor) Josef (Augustin Hermenegild von Arregger von Wildensteg (1746-1834)[72]

---

[68] Sur Ignaz Johann Baptist Zur Gilgen (1742-après 1788), « *Stadtlieutenant* » 1767, « *Grossweibel* » 1770, « *Ankenwaagmeister* » 1771-1788, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 515.

[69] Sur Joseph Aurelian Zur Gilgen (1753-1805), lieutenant au service de Sardaigne, membre du Grand Conseil 1775, bailli de Wikon 1778, de Kriens 1787, membre du Petit Conseil 1788, bailli de Münster 1791, délégué à la diète fédérale 1793, quartier-maître général 1796, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 514 ; *DHBS*, t. 3, p. 414.

[70] Sur Karl Dominik Jütz (1751-1808), chancelier de l'abbaye d'Einsiedeln, conseiller, administrateur de l'hôpital (*Spitalherr*) à Schwyz, « *Siebner des Niederwässerviertels* » 1776-1789, trésorier du pays (*Landsäckelmeister*) 1780-1787, vice-landamman (*Landesstatthalter*) 1785-1787, landamman 1787-1791 et 1793-1795, plusieurs fois délégué à la diète fédérale, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 306-307 ; *DHBS*, t. 4, p. 312 ; *DHS*, t. 7, p. 203.

[71] Sur Werner Alois Weber (1703-1792), « *cadet au régiment espagnol Niederöst, participa en Afrique aux campagnes contre les Maures, capitaine 1732, entra en 1736 au service de Naples ; colonel 1744, il se distingua dans les campagnes d'Italie et quitta le service en 1751 ; Landeshauptmann dans la Marche, trésorier 1757, du Conseil 1758, vice-landamman 1759, landamman 1761/62, 1767/68 et 1771/72, banneret à vie 1765, dix-neuf fois délégué à la Diète, comte de l'empire romain 1787* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 6, p. 319 ; *DHBS*, t. 7, p. 244.

[72] Sur (Viktor) Josef (Augustin) Hermenegild(is) von Arregger von Wildensteg (1746-1834), enseigne au service de l'Espagne, capitaine 1768, membre du Grand Conseil 1767, « *Jungrat* » 1771, « *Altrat* » 1797, délégué à la Diète 1801, avoyer 1814-1831, généalogiste, correspondant de Beat Fidel Anton Zurlauben, membre de la Société helvétique dès 1772, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 77-78 ; *DHBS*, t. 1, p. 426 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 261 Nº 1 ; *DHS*, t. 1, p. 499.

[Hr.] Brunner, alt-Landvogt von Dornach [sic].	Johann Viktor Felix Brunner (1729-1805)[73]
Hr. Burry und Oberly, Handelsherrn.	Joseph Buri (1749-1818)[74]
	Urs Viktor Oberlin (1747-1818)[75]
[Hr.] Glutz, Altrath, (2 Exempl.)	Amanz Ludwig Maria Glutz-Ruchti (1760-1831)[76]
[Hr.] Glutz, Kanonikus.	Urs Victor Anton Joseph Glutz-Ruchti (1747-1824)[77]
[Hr.] Glutz, (Edmund) Rathsherr. (2 Exempl.)	Viktor Edmund Glutz-Ruchti (1753-1817)[78]

[73] Sur Johann Viktor Felix Brunner (1729-1805), secrétaire de ville (*Stadtschreiber*) à Olten 1758, secrétaire du conseil (*Ratschreiber*) 1759, membre du Grand Conseil 1766, bailli de Dorneck 1773-1779, « *Jungrat* » 1786, « *Altrat* » 1794, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 387 ; *DHBS*, t. 2, p. 319 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 271 N° 18.

[74] Sur Josef Buri (1749-1818), négociant, une des principales figures de la Révolution helvétique, membre du « Wochenblattverein », arrêté en 1798 comme patriote, président du tribunal cantonal 1798-1802, amman, président du Conseil de ville de Soleure et de la commission de police 1803-1814, voir *DHS*, t. 2, p. 767.

[75] Sur (Urs) Viktor Oberlin (1747-1818), pâtissier-rôtisseur, puis drapier, partisan des patriotes, président du gouvernement cantonal provisoire le 3 mars 1798, membre du Tribunal suprême de la République helvétique le 22 mars 1798, membre du Directoire helvétique 1798-1800, voir Weber Hermann, « ‹ Werther Associé ›. Briefe von Viktor Oberlin, Direktor der Helvetischen Republik, an Joseph Buri (1798-1800) », *Jahrbuch für solothurnische Geschichte*, n° 35, 1962, p. 241-263 ; *DHS*, t. 9, p. 314-315.

[76] Sur Amanz Ludwig Maria Glutz-Ruchti (1760-1831), officier au régiment Castella, membre du Grand Conseil 1781, membre du Petit Conseil (*Jungrat* et *Altrat*) 1784, préfet national 1800-1802, député à la Diète helvétique, membre du Grand et du Petit Conseil 1803-1831, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 544 ; *DHBS*, t. 3, p. 468 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 274-275 N° 127 ; *DHS*, t. 5, p. 648-649.

[77] Sur Urs Victor Anton Joseph Glutz-Ruchti (1747-1824), prêtre 1770, prédicateur du chapitre 1771, chanoine de Soleure 1785, vicaire général de l'évêque de Lausanne 1805, prévôt 1809, évêque de Chersonèse *in partibus* et coadjuteur de l'évêque de Bâle 1820, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 544 ; *DHBS*, t. 3, p. 468. – « *er studirte im deutschen Collegio zu Rom, und war der erste Solothurner so in dasselbige aufgenommen worden ; er erhielte 1770 ein Kanonikat zu Solothurn, ist auch Juris Canonici und Theologiæ Doctor, und bey dem Stifte Ecclesiastes, Kapellmeister, Scholarcha und Secretarius* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 544).

[78] Sur Viktor (Joseph) Edmund (Felix Anton) Glutz-Ruchti (1753-1817), membre du Grand Conseil 1773, « *Jungrat* » 1777, bailli de Flumental 1781, bourgmestre 1785, bailli du Lebern 1787, « *Altrat* » 1795, bailli de Kriegstetten 1796, major de la ville, capitaine au régiment Buch, préfet du Bucheggberg 1803, juge à la Cour d'appel 1808, membre de la Chambre criminelle 1815, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 543 ; *DHBS*, t. 3, p. 468 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 263 N° 8.

[Hr.] Glutz, (G) von Blotzheim, des großen Raths und Großallmosner.	Georg Viktor Joseph Felix Glutz von Blotzheim (1751-1820)[79]
[Hr.] Glutz, Pfarrherr zu Ballstall.	Georg Ludwig Xaver Hypolitus Glutz von Blotzheim (1760-1844)[80]
[Hr.] Herrmann, (Fr. Jak.) Kantor des Stifts St. Ursi und Stadtbibliothekar.	Franz Jakob Hermann (1717-1786)[81]
[Hr.] Kully, Amtsschreiber.	Johann Georg Kully (1741-1820)[82]
[Hr.] Müller, Professor.	**Johannes von Müller / Jean de Müller (1752-1803)*[83]
[Hr.] Rock [sic], Professor.	Joseph Franz Xaver Vock (1752-1828)[84]

[79] Sur Georg Viktor Joseph Felix Glutz von Blotzheim (1751-1820), « *des großen Raths 1773, Groß-Allmosenschafner 1779, Landvogt gen Gösgen 1786* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 547 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 264 N° 11.

[80] Sur Georg Ludwig Xaver Hypolitus Glutz von Blotzheim (1760-1844), « *prêtre 1783, curé de Balstal 1785, chanoine de Soleure 1793, de la cathédrale 1828, généalogiste* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 2, p. 548 ; *DHBS*, t. 3, p. 469 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 264 N° 12.

[81] Sur Franz Jakob Her(r)mann (1717-1786), élève au collège des jésuites à Lucerne, prêtre 1740, chapelain, puis chantre dès 1761 à la collégiale de Saint-Ours à Soleure, fondateur et secrétaire de la Société économique de Soleure 1761, membre de la Société helvétique 1762 et de son comité directeur 1767, créateur et donateur de la bibliothèque de la ville, voir Haller Gottlieb Emanuel von, *Bibliothek der Schweizer-Geschichte…*, *op. cit.*, t. 1, p. V ; *ADB*, t. 12, p. 168 ; *DHBS*, t. 4, p. 76 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 236, 307 ; Vögtli Martin, *Chorherr Franz Philipp Gugger von Solothurn, 1723-1790. Ein Beitrag zur Aufklärung in Solothurn*, Zurich : Juris-Verlag, 1967, p. 37 et *passim* ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 265 N° 16 ; *DHS*, t. 6, p. 392.

[82] Sur Johann Georg Kully (1741-1820), greffier du tribunal, membre du Grand Conseil 1785, registrateur et secrétaire du district du Bucheggberg 1773, trésorier 1798, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 419 ; *DHBS*, t. 4, p. 408 ; *DHS*, t. 7, p. 430. – « *ein Notarius, wurde Rathssubstitut 1767, Registrator und Archivenverwalter, auch Amtschreiber der Vogtey Bucheggberg 1773, war er auch als Secretarius bey der Ehren-Deputation bey Einweihung Abt Martins zu St. Urban den 24. Sept. 1781, des großen Raths 1785* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 419).

[83] Sur l'historien *schaffhousois* Johannes von Müller/Jean de Müller (1752-1803), *protestant*, professeur d'histoire et de statistique au *Collegium Carolinum* de Kassel de 1781 à 1783, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 4, p. 249-250 ; *DHBS*, t. 5, p. 40 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 238-240 ; *DHS*, t. 8, p. 814-815.

[84] Sur (Joseph) Franz Xaver Vock (1752-1828), de Sarmenstorf AG, prêtre 1775, « *Professor Studiorum inferiorum* » à Soleure 1779, professeur de rhétorique et « *Stifts-Prediger* » à Soleure, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 6, p. 218 ; Mittler Otto, Boner Georg (dir.), *Biographisches Lexikon des Aargaus, 1803-1957*, Aarau : Sauerländer, 1958, p. 800-801. – Renseignement : Andreas Fankhauser.

[Hr.] Schmid, (Großrath) zur Krone.	Franz Joseph Schmid (1745-1803)[85]
[Hr.] Sury, (Jos. Fel.) Probst des dasigen Stifts.	Peter Felix Joseph Sury (1719-1786)[86]
[Hr.] Zeltner, Staatsschreiber. (2 Exempl.)	Franz Peter Alois Zeltner (1736-1801)[87]
Unterwalden. (3 Exempl.)	
Hr. Bueßinger, (Victor) Landammann zu Stanz.	Viktor Mariä Businger (1736-1793)[88]
[Hr.] Schindler, Pfarrherr zu Eich und Stanz.[89]	→« *Luzern* » : Jost Ludwig Alois Schindler (1724-1793)
[Hr.] Zelger, Statthalter zu Stanz.	Jakob Joseph Zelger (1735-1815)[90]
Wallis. (1 Exempl.)	
Hr. Gaßner, Pannerherr u. Staatsschreiber der Republik.	Augustin Emanuel Gasner (1719-1790)[91]

[85] Sur Franz Joseph Schmid (1745-1803), propriétaire de l'hôtel de la Couronne, notaire public, « *Rathssubstitut 1762, des großen Raths 1767* », voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 402. – Renseignement : Andreas Fankhauser.

[86] Sur Peter (Felix) Joseph Sury ou Suri (1719-1786), prédicateur du chapitre et prévôt de Saint-Ours 1776, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 701 ; *DHBS*, t. 6, p. 435. – « *Der Chorherr Peter Felix Joseph [Suri], geb[oren] 1719 ward Secretarius des Kapitels 1762, Kapellmeister 1765, Propst und bischöflich-Lausannischer Vicarius Generalis 1776, starb den 28. Oktober 1786.* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 5, p. 701).

[87] Sur Franz Peter Alois Zeltner (1736-1801), secrétaire de la ville 1777, maître monnayeur, administrateur de la caisse du sel, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 6, p. 505 ; *DHBS*, t. 7, p. 424.

[88] Sur Viktor Mariä Businger (1736-1793), docteur en médecine 1759, « *Ratsherr* » 1762, banneret (*Landesfähnrich*) 1764-1781, vice-landamman (*Landesstatthalter*) 1782, landamman 1783, 1786 et 1790, voir *DHBS*, t. 2, p. 37 ; *DHS*, t. 2, p. 786.

[89] Le Lucernois Jost Ludwig Alois Schindler ne fut pas curé à Stans. – Renseignement : Agatha Flury (Staatsarchiv Nidwalden).

[90] Sur Jakob Joseph Zelger (1735-1815), banneret (*Landesfähnrich*) 1782, vice-landamman (*Landesstatthalter*) 1783, 1789, landamman 1792, 1796, délégué à la diète fédérale, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 6, p. 501 ; *DHBS*, t. 7, p. 418. – « *geb. 1735, erstlich Sekretär des Abts von Einsiedeln, hernach Fähndrich 1782, Landsstatthalter 1783, Gesandter nach Bellenz 1786, und Lauis 1787, Landammann 1792, auch Gesandter auf der Extrakonferenz zu Frauenfeld im May eod[em] an[no], und zu Arau im Sept. e. a., Gesandter nach Frauenfeld 1793, und Lauis e. a.* » (Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 6, p. 501).

[91] Sur Augustin Emanuel Gasner (1719-1790), notaire 1743, châtelain 1743-1745, greffier au tribunal (*Gerichtsschreiber*) 1747-1751, banneret de Loèche dès 1751, trésorier (*Säckelmeister des Wallis*) 1767-1771, chancelier (*Landschreiber*) 1771-1785, grand bailli du Valais (*Landeshauptmann*) 1785-1790, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, *op. cit.*, t. 2, p. 420 ; *DHS*, t. 5, p. 386.

Zug. (2 Exempl.)	
Hr. von Zurlauben, General ec.	Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben (1720-1799)[92]
[Hr.] Bluntschli [sic], Buchdruckerherr.	Johann Michael Alois Blunschi (1758-1832)[93]
Rheinau.	
Se. Hochwürden der Herr Abt *Boneventura* &c.	P. Bonaventura Lacher OSB (1738-1789)[94]
Das Stift **St. Blasien** im Schwarzwald (2 Ex.)	
Das Hochfürstliche Stift.	Bibliothèque de la collégiale de St. Blasien[95]
Hr. P. Ribele, Archivar.	P. Mauritius Ribbele OSB (1740-1801)[96]

[92] Sur Beat Fidel Anton Dominik Zurlauben ou Zur Lauben (1720-1799) voir Haller Gottlieb Emanuel von, *Bibliothek der Schweizer-Geschichte…*, *op. cit.*; Leu Johann Jacob, *Allgemeines […] Schweitzerisches Lexicon…*, *op. cit.*, t. 11, p. 407-408, Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 474-478 ; *ADB*, t. 45, p. 507-510 ; *DHBS*, t. 7, p. 539-540 ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 253-255, 315 ; Im Hof Ulrich, Capitani François de, *Die Helvetische Gesellschaft…*, *op. cit.*, t. 2, p. 210-211 N° 4 ; Jauch Ursula Pia, *Beat Fidel Zurlauben. Söldnergeneral & Büchernarr, 1720-1799*, Zurich : Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1999.

[93] Sur Johann Michael Alois Blunschi (1758-1832) – fils de Johann Michael, imprimeur et membre du Conseil –, imprimeur entre autres du *Supplement zu dem allgemeinen helvetisch-eidgenössischen, oder schweizerischen Lexicon* de Hans Jakob Holzhalb et du premier volume, saisi par la censure, de l'histoire du canton de Zoug par Franz Karl Stadlin, voir *DHS*, t. 2, p. 414.

[94] Sur P. Bonaventura Lacher OSB (1738-1789), né Anton Augustin à Wettingen, fils de Meinard Lacher, entrée dans les ordres 1758, maître à l'école conventuelle et à l'institut théologique de Rheinau, prieur 1774, abbé 1775-1789, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 427 ; *DHBS*, t. 4, p. 426 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I/II, p. 1161.

[95] Sur le couvent de Sankt Blasien voir Leu Johann Jacob, *Allgemeines […] Schweitzerisches Lexicon…*, *op. cit.*, t. 4, p. 126-127 ; Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 280 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I/II, p. 1166-1176. – « *Im 18. Jahrhundert erlebte das Kloster eine letzte große Blütezeit. Mehrere bedeutende Gelehrte machten St. Blasien zu einer Stätte weithin wirkender und anerkannter wissenschaftlicher Tätigkeit. […] Nach einem Brand von 1768 wurden Kloster und Kirche unter Fürstabt Martin Gerbert [1720/1764-1793] in klassizistischem Stil wiederaufgebaut* » (*Helvetia Sacra*, t. III/I/II, p. 1167).

[96] Sur P. Mauritius Ribbele OSB (1740-1801), consacré 1764, abbé 1793, mort dans le couvent St. Peter (Forêt-Noire), voir Haller Gottlieb Emanuel von, *Bibliothek der Schweizer-Geschichte…*, *op. cit.*, t. 1, p. VI ; Haeberli Hans, « Gottlieb Emanuel von Haller… », *loc. cit.*, p. 250-251, 312 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I/II, p. 1176.

Beron-Münster, im Ergäu.
Hr. Kopp, Kaplan an der St. Michaelis-Stiftskirche. — Christoph Vital Kopp (1748-1827)[97]

Stift **Einsidlen.**
Se. Hochwürden Gnaden der Fürst Prälat ec. — P. Beat Küttel OSB (1732-1808)[98]

Stift **Muri.**
Se. Hochwürden Gnaden der Fürst Prälat. — P. Gerold Meyer OSB (1729-1810)[99]

Stift **Pfeffers.**
Se. Hochwürden Gnaden der Herr Prälat. — P. Benedikt Bochsler OSB (1727-1805)[100]

---

97 Sur Jakob Christoph Vital Kopp (1748-1827), « *Kaplan [zu] St. Maria Magdalena am Stift St. Michael in Beromünster* » 1770-1828, « *Subbibliothekar* » responsable de la *Stiftsbibliothek* 1785-1824, voir Hörsch Waltraud, Bannwart Josef, *Luzerner Pfarr- und Weltklerus…*, *op. cit.*, p. 232 N° 510. – Renseignement : Chanoine Jakob Bernet (Chorherrenstift Beromünster). – Sur le prévôt de St. Michael in Beromünster Ulrich Josef Franz Xaver Krus (1734/1782-1803) voir *Helvetia Sacra*, t. II/II, p. 202-203.

98 Sur P. Beat Küttel OSB (1732-1808), né Josephus Marzellus fils du landamman de Gersau Johann Georg Küttel, profession à Einsiedeln 1751, prêtre 1755, professeur de rhétorique à l'école conventuelle, préfet des études 1762, économe 1766, doyen 1774, abbé 1780-1798, 1802-1808, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 3, p. 418 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I/I, p. 584 ; *DHS*, t. 7, p. 461. – La cote Hd 1819 de l'exemplaire que possède la bibliothèque du couvent indique une acquisition au xviii[e] siècle ou, au plus tard, au début du xix[e] siècle. –Renseignement : Frater Justinus Pagnamenta OSB (Kloster Einsiedeln).

99 Sur P. Gerold Meyer OSB (1729-1810), né Franz Anton Christof, fils de Josef Leodegar Valentin Meyer, membre du Petit Conseil, étudiant à Lucerne et à l'abbaye de Muri, profession 1746, prêtre 1752, professeur de théologie, archiviste 1756 et maître des novices, économe à Dettingen et à Diessen (Bavière) 1761, abbé de Muri 1776-1798, 1803-1810, voir Leu Johann Jacob, *Allgemeines […] Schweitzerisches Lexicon…*, *op. cit.*, t. 13, p. 109 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I/II, p. 943-944 ; *DHS*, t. 8, p. 524. – « *L'historiographie lui a donné à tort le nom de ‹ von Schauensee ›* » (*DHS*, t. 8, p. 524).

100 Sur P. Benedikt Bochsler OSB (1727-1805), né Johann Baptist, fils de Balthasar Joseph Bochsler, landamman du comté d'Uznach, profession au couvent de Pfäfers 1745, prêtre 1750, abbé du couvent bénédictin de Pfäfers 1769-1805, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 294 ; *DHBS*, t. 2, p. 216 ; *Helvetia Sacra*, t. III/I, p. 989, 1031 ; *DHS*, t. 2, p. 418.

St. Urban.	
Se. Hochwürden Gnaden der Fürst Prälat ec.	P. Martin Balthasar OCist (1736-1792)[101]
Hr. v. Kronthal, für die K[aiserlich] K[önigliche] Bibliothek zu **Mayland**.	—

Source : Haller Gottlieb Emanuel von, Bibliothek der Schweizer-Geschichte und aller Theile, so dahin Bezug haben. Systematisch-Chronologisch geordnet. Berne : in der Hallerschen Buchhandlung, t. 2, 1785, p. III-XIV : « Verzeichniß der [243] Herren Subscribenten auf die Sechs Theile der Bibliothek der Schweizergeschichte./ Nach den Städten und in alphabetischer Ordnung ».

Remarque : Les noms de la colonne de droite sont précédés d'un astérisque (*) si leur identification est incertaine ou douteuse.

[101] Sur P. Martin Balthasar OCist (1736-1792), né Jost Adam Josef Anton, élève au collège des jésuites à Lucerne 1748-1751, profession à Saint-Urbain 1752, prêtre 1759, sous-bibliothécaire, sous-prieur, adjoint à Herderen, prieur 1777, abbé 1777-1781, voir Holzhalb Hans Jakob, *Supplement…*, *op. cit.*, t. 1, p. 113-122 ; *DHBS*, t. 1, p. 579-580 ; *Helvetia Sacra*, t. III/3/I, p. 421-422.

QUATRIÈME PARTIE :

L'EXPÉRIENCE DES ECCLÉSIASTIQUES

Sur les chemins de Jérusalem en 1531 : Frère Loupvent à l'épreuve de la pluralité confessionnelle

Philippe Martin

Résumé

En partant vers Jérusalem, en 1531, dom Loupvent, bénédictin de Saint-Mihiel (France) emporte nombre d'*a priori* sur les autres confessions. Sûr de sa foi, il est prêt à affronter ceux qu'ils considèrent comme des ennemis. L'expérience du voyage transforme cependant son point de vue. Il s'ouvre aux cultures d'autrui et découvre que la piété n'est pas une affaire d'Église.

Paraphrasant Horace, André Thévet écrivait en 1557 : « *Ceux qui sillonnent la mer ne changent pas leur entendement, mais seulement le ciel, le gîte et le zénith*. » Le voyage est trop souvent une illusion de connaissance d'autrui, y compris pour les formes les plus actuelles du tourisme. Le voyageur, prisonnier de son horizon d'attente, cherche dans les sites vus ou les populations rencontrées la confirmation de ses a-priori. Il demeure, selon l'expression de Jost Krippendorf, un « *simple dévoreur de paysages* »[1]. Après s'être rendu dans les Antilles, Christophe Colomb ne déclara-t-il pas avoir rencontré six

[1] Krippendorf Jost, *Die Landschaftsfresser : Tourismus und Erholungslandschaft, Verderben Oder Segen,* Berne : Hallwag, 1975.

sortes d'êtres fabuleux : les sirènes, les serpents marins, les griffons, les cynocéphales, les cyclopes et les hommes portant une queue, sans parvenir à s'abstraire des listes fantastiques dressées par Isidore de Séville (vers 630), Thomas de Cantimpré (vers 1240) ou Filippo Foresti (vers 1435). Quand les a-priori sont enracinés dans le terreau de la peur et de la haine, ils sont encore plus tenaces. En se rendant en pèlerinage à Jérusalem en 1531, frère Nicole Loupvent pouvait-il éviter l'image des hostilités convenues ?

Entré sans doute vers 1504 à l'abbaye bénédictine Saint-Michel de Saint-Mihiel, il aurait reçu le diaconat en 1512 et la prêtrise peu de temps après. Ayant exercé quelque temps la fonction de trésorier, il reçut l'autorisation de ses supérieurs de se rendre en pèlerinage à Jérusalem[2]. Au cours de ce long périple de 245 jours, il entama la rédaction d'un texte demeuré manuscrit : le *Voyaige et itineraire transmarin de la Saincte Cite de Herusalem*. Dans une sorte d'introduction, il expliqua qu'il avait « *rédigé le soir et consigné par écrit ce que le jour j'avais vu digne d'être rapporté, en tenant loyalement le journal des choses ci-dessus énumérées (dignes de narration) sans rien y ajouter, ou omettre quoi que ce soit de la vérité telle que de mes propres yeux je pouvais en avoir connaissance* »[3]. Bien plus tard, il reprit son texte, supprimant tel passage, ajoutant telle précision érudite ; mais son premier jet[4] demeure un témoignage exceptionnel, celui d'un homme parcourant l'Europe et le Proche-Orient. Il y consigna les étapes de son périple mais aussi ses goûts alimentaires, ses rencontres et ses prières ; il y nota ses étonnements, ses joies et ses peines.

---

2 Sur le personnage, voir : Genin E., « Voyage à Jérusalem de Nicolas Loupvant en 1531 », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 44, 1883, p. 262-263 ; Travers E., « Voyage de Nicolas Loupvant en Terre sainte », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 45, 1885, p. 564-568 ; Bonin J.-P., *Récit de voyage : le pèlerinage à Jérusalem de Dom Loupvent*, Mémoire de maîtrise, Université de Tours, 1977 ; Hurel Daniel-Odon, « Vie monastique et pèlerinage au xvi[e] siècle. Dom Nicolas Loupvent, moine de Saint-Mihiel et son *Voyaige et Itinéraire transmarin…* », in Boutry Philippe, Fabre Pierre-Antoine, Julia Dominique (éds), *Rendre ses vœux*, Paris : Éditions de l'E.H.E.S.S., 2000, p. 189-215 ; Martin Philippe, Cazin Nöelle (éds), *Le voyage de Dom Loupvent : Un Lorrain en Terre sainte en 1531*, *Annales de l'Est*, n° spécial 2001.

3 *Dom Loupvent : le voyage d'un Lorrain en Terre sainte au xvi[e] siècle*, éd. par Lanher Jean, Martin Philippe, Nancy : Éditions Place Stanislas, 2007, f° 2.

4 C'est ce manuscrit que nous avons publié avec Jean Lanher.

L'acte d'écrire n'était pas le désir d'affirmer une conscience confessionnelle, ni une volonté de séduire. Le lecteur potentiel auquel il s'adresse semble purement fictif. Il avait simplement le souci de conserver, pour lui, la trace d'un périple difficile, attitude si fréquente dans l'univers des pèlerins[5]. Certains imprimaient leurs souvenirs et frère Loupvent connaissait cette classique littérature de voyage. À son époque, la bibliothèque de Saint-Mihiel possédait les ouvrages les plus connus, ceux de Bernhardt von Breydenbach (1484)[6] ou de Pierre Belon du Mans (1555)[7]. Pourtant, en écrivant à son tour, il échappa à deux écueils de ce type de récits. Il ne se contenta pas de dresser une liste des sites visités comme le fit, en 1507-1508, Anselme qui plagia le manuel de Breydenbach. Il n'eut pas, non plus, la « modernité » d'un Antonio Aranda qui, en 1530, proposa une vision purement spirituelle de la pérégrination, refusant, par exemple, d'indiquer toute date ou tout itinéraire. Frère Loupvent nous laisse un écrit intime, illustrant les aspects les plus concrets du pèlerinage, dévoilant aussi les considérations personnelles d'un dévot souhaitant voir les lieux de la Passion pour vivre pleinement sa foi.

Des origines lorraines

En partant vers la Terre sainte en 1531, frère Loupvent laissait derrière lui sa cité de Saint-Mihiel, petite ville régulièrement frappée par la peur. Peur de la peste en 1503 et 1526, peur de la famine en 1503, peur des bandes armées saccageant les campagnes en 1511 ou 1526. Pourtant, le bourg jouait alors le rôle de capitale secondaire du Barrois, siège de la juridiction des Grands Jours qui, après une longue phase d'atonie, avait repris toute son importance depuis 1511. En cette année, le duc de Lorraine Antoine en personne avait dirigé les débats, traitant 800 causes en cinq jours. Le souverain aimait d'ailleurs le site où il passa tout l'été 1530.

---

[5] Gomez-Géraud Marie-Christine, *Le crépuscule du Grand Voyage. Les récits de pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris : Honoré Champion, 2000.

[6] Voir la récente étude : Mozer Isolde (Hrsg.), *Peregrinatio in Terram Sanctam. The Pilgrimage of Bernhard Von Breydenbach to the Holy Land : Frühneuhochdeutscher Text und* Übersetzung, Berlin : Walter de Gruyter, 2010.

[7] Il publia *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estranges…*, Anvers : Plantin, 1555.

Sa présence était d'autant plus nécessaire que les idées luthériennes avaient lentement imprégné la région. Saint-Mihiel eut une petite communauté dont le membre le plus illustre fut le sculpteur Ligier Richier. La répression fut très rapide. L'édit du 26 décembre 1523 interdisait de prêcher les nouvelles doctrines. Deux ans plus tard, les troupes ducales massacraient près de Saverne les Rustauds, ces paysans alsaciens réclamant une révolution sociale au nom des idées nouvelles[8].

Frère Loupvent vécut ces épisodes d'affrontements confessionnels au sein de son abbaye qui dominait la ville. Trésorier de sa communauté, il n'ignorait rien des tensions qui fragilisaient la vie régulière. Depuis 1480, le pape avait donné à son neveu et légat, Julien cardinal de Saint-Pierre-aux-Liens, un droit de réserve sur plusieurs abbayes du Barrois, dont Saint-Mihiel. Désormais, chaque succession de prieur ou d'abbé donna lieu à de furieux débats entre Romains et Lorrains. En 1505, Pierre du Chatelet et Antoine, évêque romain, s'affrontèrent. L'affaire fut portée devant le Parlement de Paris qui, le 24 octobre 1506, installa Pierre tout en l'obligeant à verser une partie des revenus au prélat italien. En 1515, trois prétendants se disputèrent l'héritage de Chatelet : celui soutenu par les religieux, celui souhaité par Rome, et celui imposé par le duc, Louis de Lorraine, comte de Vaudémont, âgé de 15 ans et frère du duc Antoine. Ce dernier finit par s'imposer avant que l'abbaye ne passât à son frère Jean qui y mit René de Marye, dit de Vacincourt. Une fois de plus, les bénédictins durent s'incliner. À la mort de René, en 1531, l'abbaye échut à Jean de Fresneau I^er^, contraint d'offrir 200 florins d'or à Prosper de Sainte-Croix, clerc romain[9].

En 1530, frère Loupvent vivait une culture de la confrontation[10] et de la crise. Il connaissait les réalités politiques et sociales de ces premières décennies de la Renaissance lorraine. Il prenait part aux

---

8 Bischoff Georges, *La guerre des paysans*, Strasbourg : La Nuée bleue, 2010. Sur le contexte du Barrois, voir Marsat Hugues, « Les foyers protestants autour de Saint-Mihiel à l'époque de Ligier Richier », in AA.VV : *Ligier Richier* : un sculpteur lorrain de la Renaissance, Nancy : Éditions Place Stanislas, 2008, p. 77-91.

9 Durmont Michel, *Histoire de Saint-Mihiel*, Paris : Res Universis, 1990 (rééd. d'un texte de 1860), p. 201-210.

10 Expression dans Poumarède Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux xvi^e^ et xvii^e^ siècles*, Paris : P.U.F., 2004, p. 50-59.

querelles religieuses et savait les crises internes qui frappaient l'Église catholique ; il mesurait les progrès des idées de Luther et les abus du haut clergé catholique. Il n'était sans doute jamais sorti du Barrois, mais connaissait les vicissitudes du monde extérieur, les dangers et les risques qu'il prenait en partant. Pour se mettre à l'abri, il commença son périple par une prière à Saint-Nicolas-de-Port, grand sanctuaire régional où il implora le saint patron des voyageurs.

Une fois la route entamée, le pèlerin fit immédiatement l'expérience de l'altérité. Ses certitudes étaient mises à l'épreuve. L'Autre jusqu'alors fictif devenait une réalité. Ce contact personnel avec la différence était une souffrance, physique, mentale ou spirituelle, que frère Loupvent offrait à Dieu. Il attendait ces difficultés qui montreraient sa constance et prouveraient sa confiance en Dieu.

L'épreuve était totale. Au cours de son pèlerinage, il vit d'innombrables paysages et goûta de nouvelles cuisines. Surtout, il rencontra des peuples différents dont il parla. Certains furent pourtant totalement laissés dans l'ombre. Il ne mentionna les juifs contemporains que trois fois en énumérant les habitants de Jérusalem ; il sembla donc ignorer leur vie et leurs formes de culte alors qu'à Jérusalem, dans les années 1530, ils étaient très présents, soutenus activement par le pouvoir ottoman qui leur concéda de multiples avantages cultuels[11]. Les juifs, cités quatorze fois par notre bénédictin, sont les contemporains de Jésus, qualifiés de « *félons* »[12] ou de « *maudits* »[13].

Une telle attitude est d'autant plus remarquable qu'il avait une conscience aiguë des différences, qu'il fut toujours très sensible à l'immense variété confessionnelle qu'il rencontra même si ce fut toujours par des intermédiaires. En effet, même en Allemagne, notre voyageur ne dominait aucune des langues en usage dans les pays traversés. Il était cependant curieux de tout, harcelant ses guides de questions, exigeant des traductions ou réclamant des

---

11 Vers 1530, par exemple, le sultan Soliman les protégea contre les responsables de la mosquée al-Umari qui avaient demandé la destruction de la synagogue Ramban, estimant qu'elle gênait leur culte. Soliman avait aussi autorisé les juifs à disposer d'une partie du mur ouest de l'ancien Temple, endroit qui devint le lieu central de leur dévotion.

12 *Dom Loupvent…*, f° 42.

13 *Dom Loupvent…*, f° 49v.

éclaircissements[14]. Il complétait cette information de seconde main, tributaire des conceptions de ses informateurs, par un regard incisif et des excursions personnelles. Il fut, très vite, attentif à tout.

Le « Luthérien »

En quittant la Lorraine, frère Loupvent entra immédiatement dans le monde germanique marqué par la Réforme. Ses mots contre les protestants furent les plus violents. Quatorze fois, il nomma clairement les luthériens, toujours avec des formules péjoratives. Ils étaient la « *puante secte luthérienne* »[15] qui répandait « *le poison des Luthériens* »[16]. Un prédicateur rencontré à Augsbourg était un « *diable vomissant son pestiféré venin* »[17]. Pour lui, comme pour les contemporains, le mot même de « luthérien » était une insulte[18]. Pour en parler il n'use jamais de termes comme « confession » ou « religion » mais celui, profondément péjoratif à son époque, de « secte »[19]. Catholiques[20] et chrétiens sont pour lui des synonymes. Le choix des mots est essentiel en un temps où les distinctions confessionnelles n'étaient pas encore toujours très nettes[21]. Frère Loupvent avait définitivement exclu les luthériens de l'Église et même de la religion chrétienne.

À ses yeux, ils avaient commis deux erreurs impardonnables. Tout d'abord, ils détestaient les images et les églises, ruinant tous les monuments du culte. En voyageant, frère Loupvent déplorait « *ce spectacle de la destruction des autels* »[22]. Grand fut son étonnement

---

[14] C'est parfaitement clair à la lecture du récit. En Terre sainte, ses guides, les franciscains, semblèrent parfois se lasser de ses continuelles questions.

[15] *Dom Loupvent…*, f° 3v.

[16] *Dom Loupvent…*, f° 6v.

[17] *Dom Loupvent…*, f° 6.

[18] La constatation est faite en Provence au même moment : Audisio Gabriel, « Nommer l'hérétique en Provence au xvi^e^ siècle », in Sauzet Robert (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du xv^e^ au xvii^e^ siècle*, Paris : Librairie philosophique Vrin, 1992, p. 17-26.

[19] Le mot est utilisé deux fois dans le texte, toujours pour parler des luthériens.

[20] Le mot est utilisé huit fois dans le texte : deux fois pour distinguer les chrétiens des musulmans (*Dom Loupvent…*, f° 2v. et f° 35) ; six fois pour parler de chrétiens particulièrement dévots.

[21] Wanegffelen Thierry, *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au xvi^e^ siècle*, Paris : Honoré Champion, 1997.

[22] *Dom Loupvent…*, f° 3v.

de découvrir des églises non saccagées comme celle d'Ulm, mais il ne modifia pourtant pas son opinion. Son second niveau de connaissance concernait le rejet du célibat des clercs, les pasteurs, selon lui, étant uniquement des « *prêtres mariés* »[23]. Les luthériens avaient donc trahi la tradition ; à ce titre, ils s'étaient eux-mêmes écartés de l'Église, sans espoir de pouvoir y revenir.

Le texte de frère Loupvent ne parle d'aucune des différences confessionnelles qui étaient pourtant bien connues, ni de la célébration de la messe, ni du culte à rendre aux défunts, domaines qui avaient fait l'objet de violentes polémiques en Lorraine à son époque[24]. Les très rares questions qu'il posa pendant cette partie de son voyage révèlent une méconnaissance de l'Autre. Lors d'un repas à Rastatt, il profita de ce qu'un de ces compagnons parlait allemand pour savoir si les luthériens mangeaient de la viande le vendredi. Il insistait sur un des points essentiels de la différence au quotidien : faire maigre le vendredi ou le jour de Rogations était sans conteste la marque d'un catholicisme affirmé[25]. Poser la question révélait-il la brutale découverte d'un comportement jusque-là inimaginable ou la prise de conscience de la confessionnalisation du quotidien ?

Jamais frère Loupvent ne fit preuve de la curiosité théologique ou dogmatique qu'il manifesta pour d'autres confessions rencontrées en Orient. Pourtant, il était contraint de noter les succès luthériens de la prédication réformée, comparant les 3 000 personnes assistant à une prédication protestante à Augsbourg aux huit fidèles venus à la collégiale écouter les vêpres. Cette constatation ne fut pas l'occasion de tenter de s'interroger sur les raisons de cette réussite. Face aux luthériens, jamais il n'envisagea une possible discussion d'idées. Pour lui, ils avaient trahi et persécutaient les bons catholiques. Ce qu'il contempla le renforça dans son opinion. À Strasbourg, il plaignait son hôte, Martin Gros, obligé de payer des amendes pour avoir assisté à

---

23 *Dom Loupvent…*, f° 3v.

24 Ainsi, en 1525, trois « *tenants de celle secte de Luthererie* », selon la formule d'un jugement contemporain, avaient vandalisé un cimetière, profanant de nombreuses tombes. Voir Martin Philippe, *Figures de la mort en Lorraine* xvi*e*-xix*e* *siècle*, Metz : Éditions Serpenoise, 2007, p. 288-289.

25 La nourriture comme marque confessionnelle se remarque dans d'autres pays, comme l'Espagne où la présence de porc est un indicateur sur la foi des *conversos*.

des cultes catholiques. Les méfaits du protestantisme étaient, selon lui, une certitude que le voyage transformait en évidence.

L'espoir était cependant possible grâce aux héros chrétiens. Le plus puissant était l'empereur Charles Quint loué trois fois pour avoir défendu la foi, imposant par exemple des taxes aux habitants de Günzburg qui ne se comporteraient pas en dignes catholiques[26]. Venaient ensuite les mercenaires orientaux. À Zante, il rencontra un certain capitaine Acthéon qui avait participé au combat de Saverne en 1525 où les troupes lorraines massacrèrent les Rustauds qui se revendiquaient de Luther. Frère Loupvent le décrit comme « *un homme de bien* » qui parlait « *comme saint Jean le faisait de l'Apocalypse* »[27].

Ses déplacements en Europe avaient confirmé les préjugés du voyageur : le luthéranisme était un danger qu'il convenait de supprimer. Cette fermeture à toute réalité extérieure n'était pas propre à la sphère confessionnelle. Pendant les vingt jours de son trajet entre la Lorraine et Venise, le grand port d'embarquement pour la Terre sainte, frère Loupvent s'intéressa peu aux habitants des contrées traversées, se contentant de signaler la présence de forgerons dans les Vosges ou l'hospitalité d'un berger dans les Alpes. Toute expérience était jugée selon des présupposés. La cuisine était comparée à celle du Barrois et, systématiquement, jugée inférieure.

Ce journal, tenu au jour le jour, permet de noter une rupture à Venise. La splendeur de la cité l'incita à ouvrir les yeux. La nécessité de s'entendre avec des intermédiaires, pour embarquer, l'obligea à ne pas faire de l'Autre un ensemble indistinct, supposé dangereux. Une fois à bord du navire qui l'amenait vers Jérusalem, l'éloignement, générant étrangeté et déracinement, provoqua une transformation. Il se mit à apprécier les vins méditerranéens, spécialement le malvoisie, il goûta des fruits inconnus, la cuisine à l'huile lui révéla ses attraits. L'écriture est le témoin de cette transformation puisqu'il consigna quelques recettes ou s'intéressa à la manière de préparer les aliments. Ce ne furent pas simplement ses papilles qui s'ouvrirent mais aussi son regard. Face à des confessions lointaines, son esprit sut faire des distinctions.

---

[26] *Dom Loupvent…*, f° 5v.

[27] *Dom Loupvent…*, f° 26v.

Le « Chrétien d'Orient »

Frère Loupvent fut très attentif aux chrétiens d'Orient. Il les fréquenta lors d'escales ou de haltes, engageant parfois des discussions ou collectant des renseignements auprès des guides qui l'accompagnaient. Surtout, il les vit au Saint Sépulcre où toutes les confessions disposaient d'un espace de célébration[28].

Sans souci des différences théologiques ou cultuelles, frère Loupvent considéra nombre de confessions uniquement sur le plan moral. Les Albanais, cités neuf fois dans le récit, « *n'ont jamais été ni vaincus ni conquis par les Turcs ou par les Vénitiens* »[29]. Frère Loupvent semble donc leur trouver, au départ, certaines qualités ; en fait, il voulait croire à leur engagement en faveur du catholicisme. Il ne semble pas les avoir aperçus à Venise où, pourtant, ils étaient nombreux[30]. Quelques rencontres permirent de renforcer cette image de combattants pour la foi, mais notre bénédictin doutait de leur sincérité religieuse : « *ils se disent chrétiens (mais Dieu seul sait quels chrétiens ils sont). Ils ont la réputation d'être les plus fourbes et les plus rusés du monde* »[31]. Les Georgiens avaient une réputation similaire : « *Ce sont des gens fort belliqueux* »[32]. La surprise et l'incompréhension étaient encore plus fortes vis-à-vis des Syriens :

> *« ils utilisent la langue des Grecs. Si dans leur manière d'être et de se comporter ils en sont fort proches, ils ne s'apparentent franchement ni à la religion de Moïse ni à celle de Jésus-Christ, empruntant à l'une et à l'autre à la fois. Ils sont fort cupides, et ont la taille serrée par une large ceinture de laine mi-noire et mi-blanche. C'est la raison pour laquelle on les appelle Chrétiens de la Ceinture. »*[33]

---

28 Les autorités musulmanes avaient, à la fin du XV^e siècle, réglé avec minutie la place de chaque confession chrétienne dans l'espace du Saint Sépulcre. Auparavant, de violents conflits avaient opposé les chrétiens ; ainsi, en 1475, franciscains et Georgiens s'étaient disputés le Calvaire.

29 *Dom Loupvent*…, f° 25v.

30 Ducelier Alain, « Les Albanais à Venise aux XIV^e et XV^e siècles », *Travaux et Mémoires*, II, 1967, p. 405-420.

31 *Dom Loupvent*…, f° 25v.

32 *Dom Loupvent*…, f° 55.

33 *Dom Loupvent*…, f° 55.

Agressives, sournoises et avides, ainsi étaient décrites ces trois minorités dont les convictions chrétiennes semblaient suspectes.

Tous les Orientaux n'étaient pas pour autant aussi douteux et inquiétants. Certains étaient jugés très dévots et, à ce titre, observés avec grande attention. Avec eux, frère Loupvent touchait enfin les questions de doctrine, preuve qu'il savait, quand il le voulait, considérer les subtilités des manifestations de la foi. Les nestoriens étaient très pieux mais :

> *« ils commettent de lourdes erreurs doctrinales, car s'ils reconnaissent qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, une divine et une humaine, ils ne veulent pas admettre que la Vierge Marie soit la mère de Notre-Seigneur. Lorsqu'ils célèbrent leur messe, ils font la consécration avec du pain de froment levé, de l'épaisseur de trois doigts. »*[34]

Les jacobites manifestaient aussi une religion sincère, mais deux pratiques choquaient le bénédictin lorrain[35]. Ils étaient circoncis « *comme les juifs* » et pratiquaient le « *baptême par le feu* ».

La rencontre effective avec ces peuples obligea frère Loupvent à faire un effort : leur trouver une place dans la trame historique. Il imagina un artifice. Les chrétiens d'Orient, du moins ceux qui étaient dévots, vivraient un stade premier du catholicisme, ancrés dans un temps qui n'aurait pas connu l'influence de la papauté romaine. Notre bénédictin avait une preuve de type linguistique : ils utilisaient la langue « *chaldaïque* » ou « *arabique* », donc des idiomes anciens. Cette insertion dans une sorte de primitivisme religieux semble renforcée par le silence sur l'organisation des cultes ou du clergé. Les croyants étaient décrits comme les membres d'un groupe adhérant à un ensemble de rites formels, et non pas à une véritable Église constituée autour d'une croyance cohérente.

Le « Grec »

Du fait de leur nombre et de la multiplicité des occasions de les interroger, les impressions données sur les Grecs ne sont pas aussi rapides. Ils sont cités quarante fois dans le récit. Les premiers contacts

---

[34] *Dom Loupvent…*, f° 54v.

[35] *Dom Loupvent…*, f° 54v.

les classèrent clairement parmi les autres Orientaux, frère Loupvent les jugeant « *volontiers belliqueux* »[36]. Insensiblement, son regard changea car leurs qualités morales furent très vite remarquées. Ils étaient « *gens honnêtes (à mon avis) et animés d'une grande piété* »[37]. Le voyageur se renseigna sur leur justice, expliquant qu'un blasphémateur avait la barbe coupée avant d'être attaché à une colonne à la vue de tous. La beauté des offices finit de convaincre le bénédictin de la qualité des Grecs. Avec plaisir, il observait que « *les dignitaires des églises grecques mettent tous leurs soins, et en font un point d'honneur, à valoriser les leurs tant par les chants qu'à travers les cérémonies qui s'y font* »[38]. Ils manifestaient « *une grande dévotion* [...] *pour la célébration de leur office sacré* »[39]. Frère Loupvent laisse ici échapper presque un aveu de faiblesse : il avait apprécié ces offices grandioses et parfaitement réglés. Dans son récit, il ne renia pas sa satisfaction mais la compensa par de longues protestations de son attachement à la messe catholique, seul culte divin doté, selon lui, de vertus extraordinaires. La majesté du culte grec était soutenue par un clergé irréprochable. Le bénédictin jugeait les popes à l'aune de ce qu'il connaissait. Ils étaient d'autant plus saints que leur vêtement les faisait ressembler à des moines. Le costume traduisait leur humilité : « *les dignitaires et les grands qui se réclament de cette religion sont vêtus le plus simplement et le plus pauvrement qui soit* »[40]. Ils vivaient chichement, « *se contentant d'offrandes dues à la générosité de leurs paroissiens* »[41] ; avait-il, en constatant cette vertu, une pensée scandalisée pour les comportements des abbés de Saint-Mihiel si âpres à se disputer les revenus de l'abbaye ?

Puisque les Grecs jouissaient à ses yeux d'une aura très positive, frère Loupvent tenta de comprendre et de justifier leurs comportements. Il n'envisagea jamais les débats théologiques de son

36 *Dom Loupvent...*, f° 26v.

37 *Dom Loupvent...*, f° 61v.

38 *Dom Loupvent...*, f° 80v.

39 *Dom Loupvent...*, f° 54.

40 *Dom Loupvent...*, f° 55.

41 *Dom Loupvent...*, f° 28v.

temps ; les connaissaient-ils[42] ? Il rapporta tout à ce qu'il connaissait, réussissant ainsi à limiter les différences ou à les réduire à des détails. Un jour, il remarqua qu'ils ne sonnaient pas les cloches mais frappaient sur « *de grandes pièces de bois* ». L'étrangeté du geste fut immédiatement tempérée par un souvenir de Lorraine : « *ainsi que nous, lors de la Sainte Semaine de Pâques, avec nos bruants et nos tarterelles* »[43]. Celui dont le voyageur se sentait spirituellement proche devait donc avoir un comportement compréhensible, proche de celui des catholiques. Il fallait estomper les différences pour créer le rapprochement.

Par un retournement anthropologique, l'Autre pouvait alors amener le catholique à se poser des questions[44]. Voyant un pope avec son fils, le narrateur ne put s'empêcher de remarquer que l'homme était dévot et l'enfant parfaitement élevé. Dans une muette prière, il demanda alors à Dieu de lui expliquer pourquoi le pape avait interdit aux prêtres catholiques de se marier. La question dut lui sembler embarrassante puisqu'il l'écrivit en latin, lui qui n'utilisait que le français dans son récit.

Frère Loupvent se sentait alors plus proche des Grecs, avec qui une sorte de dialogue silencieux pouvait s'établir, que des Luthériens, avec lesquels aucune proximité n'était envisageable. Les Grecs étaient dignes des plus grands égards et le possible dialogue entre les confessions n'était pas une invention de voyageur. À cette époque, bien des Grecs pouvaient d'ailleurs se déclarer orthodoxes et professer leur fidélité à l'Église catholique romaine[45]. Le rapprochement ne débouchait cependant pas sur un relativisme confessionnel, la compréhension n'engendrait pas le doute ou la remise en cause des certitudes. Notre pèlerin notait :

---

[42] La question se posait de savoir si un Grec qui se convertissait au catholicisme devait à nouveau recevoir le baptême ou si celui que lui avait donné l'Église orthodoxe demeurait valide : MÜLLER Wiestaw, « Les chrétiens occidentaux et orientaux en Pologne (XV[e]-XVII[e] siècles) », in SAUZET Robert (éd.), *Les frontières religieuses…*, *op. cit.*, p. 243-248.

[43] *Dom Loupvent…*, f° 55. Les « tartelles » sont des crécelles en patois lorrain.

[44] Renversement magistralement utilisé par Montaigne avec le « cannibale » qui interpelle l'Européen : LESTRINGANT Frank, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris : Perrin, 1994, p. 163-169.

[45] C'est ce qu'on peut observer, par exemple, dans les Balkans : ALZATI Cesare, *Terra Romana tra Oriente e Occidente. Chiese ed Etnis nel tardo '500*, Milano : Jaca, 1981.

> *« la meilleure religion et la plus avérée est bien celle qui nous est enseignée et dont la vérité nous est démontrée par le magistère de la cour de Rome. Car c'est là que se trouvent les saints et sacrés Évangiles auxquels nous devons accorder foi et croyance, sans y admettre la moindre variation ni hésitation. »*[46]

L'Autre permettait de poser des questions, pas de se remettre en cause. Il était jugé suffisamment digne et dévot pour être apprécié mais demeurait un inférieur.

Le « Musulman »

Si frère Loupvent était prêt à faire un pas vers les Grecs, héritiers de Pères et de théologiens dont il était familier, il était, avant son départ, foncièrement opposé aux musulmans, « *les ennemis de notre sainte religion catholique* »[47]. Il est vrai qu'en ce début du XVIe siècle l'avancée ottomane semblait irrésistible. Ils venaient de s'emparer de Belgrade (1521), Rhodes (1522), Bude (1526) et Alger (1529). Charles Quint avait tenté de réagir. En 1530, il avait obtenu des chevaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem, chassés de Rhodes, qu'ils s'installent à Malte, avant-poste de l'Occident chrétien en Méditerranée orientale. Frère Loupvent connaissait le danger. Sermons et processions expiatoires le rappelaient comme en ce mercredi 11 juin 1522 où des cortèges avaient circulé dans les villes lorraines pour implorer Dieu de sauver la Hongrie[48]. Sept ans plus tard, d'autres prièrent pour la sauvegarde de Vienne. L'idée de croisade n'était pas totalement morte, et, en mars 1518, Léon X tenta de lancer les rois d'Angleterre, de France, d'Espagne, alliés à l'empereur, contre les Turcs.

En quittant Venise, l'hostilité de notre bénédictin envers les musulmans, assimilés aux Turcs, et inversement, se renforça. Le vocabulaire en était le signe le plus évident. Il parlait des « *maudits Turcs* »[49] ou des « *gestes fielleux de tous ces mahométans sectateurs*

---

46 *Dom Loupvent…*, f° 55v.

47 *Dom Loupvent…*, f° 2v.

48 AA.VV : *Le chemin des reliques. Témoignages précieux et ordinaires de la vie religieuse à Metz au Moyen-Age*, Metz : Musée de la Cour d'Or et Éditions Serpenoise, 2000, p. 124-125.

49 *Dom Loupvent…*, f° 32.

de la monarchie de Lucifer »[50]. Depuis la fin des croisades, la Terre sainte était « *polluée et infectée par les souillures, les ordures et les immondices de ces maudits Turcs et Sarrazins* »[51].

La navigation en Méditerranée renforça cette détestation. La peur régnait sur le navire. Dès qu'un morceau de bois était aperçu sur l'eau, chacun se persuadait qu'il s'agissait des restes de quelque navire coulé par les pirates musulmans. Dans certaines zones, le capitaine mobilisait les passagers : « *Chacun de nous se devait de faire le guet et se préparer activement à recourir aux armes pour se défendre virilement, au cas où il y aurait rencontre et combat avec les pirates* »[52]. La vision de frère Loupvent était univoque. Si la piraterie en Méditerranée était une réalité, elle n'était pas l'apanage des musulmans, chaque État s'y livrant. La crainte des musulmans était un argument, plus ou moins conscient, pour mobiliser les énergies européennes[53] ; notre voyageur n'en avait pas conscience.

Il n'avait, semble-t-il, aucune curiosité pour un contexte qu'on pourrait qualifier de géopolitique. Il ne dit rien, par exemple, des mesures prises pour préserver les côtes napolitaines par le vice-roi Pedro de Toledo[54]. Il demeurait dans l'immédiat, ce qu'il voyait ou entendait. Il écoutait terrifié les anecdotes dramatiques et les histoires guerrières : îles soumises au tribut, forteresses défendant les positions chrétiennes, villes ou bourgs passés aux mains de l'ennemi. Il se félicitait donc des efforts de défense dont il était témoin. Ainsi, il salua les habitants de Strophate pour « *le zèle et le courage qu'ils mettent à résister aux Turcs et aux infidèles* »[55]. En ces années, le Ciel semblait devoir secourir et assister les chrétiens, le culte des saints étant mis au service d'un esprit de croisade. C'est au moment du pèlerinage de frère Loupvent que débuta le processus de béatification de huit cents chrétiens tués en 1480 près d'Otrante. Il vit les restes de

---

50 *Dom Loupvent…*, f° 47.

51 *Dom Loupvent…*, f° 34v.

52 *Dom Loupvent…*, f° 76v.

53 Benhayoun Jamal Eddine, *Narration, Navigation and Colonialism. A Critical Account of Seventeenth- and Eighteenth-Century English Narratives of Adventure and Captivity*, Bruxelles : Peter Lang Verlag, 2006.

54 Russo Francesca, *La difesa costiera nel Regno di Napoli – dal xvi al xix secolo*, Roma : Stato Maggiore dell'Esercito Ufficio Storico, 1989.

55 *Dom Loupvent…*, f° 27.

ces « *glorieux martyrs chrétiens inhumainement soumis à une mort cruelle par les Turcs et les Infidèles* »[56].

Avant d'aborder à Jaffa, frère Loupvent participait donc à une culture de l'affrontement que résumaient les mots lancés en chaire par Gilles de Viterbe : « *Qui détient l'Asie ? Les Musulmans ! Qui occupe l'Afrique ? Les Musulmans ! Qui a conquis une belle et notable part de l'Europe ? Les Musulmans !* »[57].

Un changement de regard ?

À l'arrivée en Terre sainte, les pèlerins furent immédiatement mis en garde contre les dangers par les guides franciscains qui les encadrèrent pendant tout leur séjour. Cependant, le regard de frère Loupvent s'ouvrit. Ce fut d'abord la curiosité devant des spectacles surprenants. À Jaffa, il contempla une mosquée et regretta de ne pas pouvoir la visiter. Il fut ensuite émerveillé de la richesse des marchés emplis de :

> *« tissus de soie, de taffetas, de satin, de chapelets de cornaline, des rubis, diamants, fines turquoises, merveilleuses agates, des noix d'Inde, des pierres d'aigle utilisés comme traitement pour les femmes durant le temps de la grossesse. »*[58]

Ces images prirent très rapidement une nouvelle ampleur grâce au contact avec les populations. Des enfants lui offrirent des fruits et des paysans lui donnèrent de l'eau alors qu'il progressait sur son âne sous un soleil implacable. Ce furent, nota-t-il, des « *gestes empreints de beaucoup d'humanité* »[59]. Certains services rendus dépassèrent ces mouvements de bienveillance. Le 21 août, les pèlerins, attaqués par des pillards, furent sauvés grâce à l'intervention héroïque de leur escorte turque. Fait important, frère Loupvent refusa de voir dans cette violence un phénomène religieux, affirmant, à juste raison, que

---

[56] *Dom Loupvent…*, f° 24. Sur la mort des 800 chrétiens, tués par les troupes du général Gedik Ahmed Pacha en 1480, voir *I Beati 800 Martiri di Otranto del 1480*, Otranto : Capone Editore, Cavallino (LE), 1980. Le culte ne fut officiellement confirmé par le pape qu'en 1771.

[57] Sermon de 1518, cité dans Davis Natalie Zemon, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, Paris : Payot, 2007, p. 97.

[58] *Dom Loupvent…*, f° 68v.

[59] *Dom Loupvent…*, f° 39.

tous les voyageurs, quelles que soient leur confession ou nationalité, risquaient de subir de tels désastres.

Frère Loupvent était donc passé par deux étapes : il avait été un curieux face à des comportements étrangers, puis il était devenu redevable à l'Autre de la vie. Cela l'amena à une troisième phase : l'ouverture qui passe par la tentative de comprendre. Il essaya donc d'expliquer les comportements des musulmans, tentant d'atténuer tout ce qui pouvait sembler un jugement négatif. Lors d'une halte, les pèlerins, contraints de reprendre la route, n'eurent pas le temps de manger. Le narrateur assurait : « *Il faut faire ce qui plaît à ces messieurs les Turcs* ». Immédiatement, il tempéra ce qui pouvait être une critique : les Turcs firent cela car ils « *s'en vont mangeant par les chemins autant à leurs aises que s'ils étaient assis à une table* »[60]. Ils avaient donc agi naturellement sans volonté de blesser ou vexer les Européens. Même les contraintes personnelles pouvaient être justifiées. Pendant son voyage, frère Loupvent avait découvert le vin de Malvoisie, et de ne pas pouvoir librement en consommer en Terre sainte était pour lui un drame, évoqué douze fois dans son récit. Mais, il admettait : « *les Turcs n'en boivent jamais* […] *par ce que la religion de Mahomet le leur interdit* »[61]. Les désagréments quotidiens étaient donc transformés en manifestations de la soumission respectueuse à la foi de l'Autre.

Ce souci d'expliquer et de justifier amena frère Loupvent à faire de subtiles distinctions. Il dissocia les chrétiens renégats jugés sans aucune complaisance et définitivement voués à la damnation. Au sein de la communauté musulmane, il introduisit des différences ethniques. Lors de l'embuscade du 21 août, les pillards étaient bien appelés « *arabes* » et les gardes des « *turcs* », « *Sarrazins* » ou « *maures* ». Leur chef, surnommé pour l'occasion « *Monseigneur le soubachi* », était décrit comme un héros médiéval transperçant un adversaire d'une lance, sautant d'un cheval à l'autre quand sa monture fut blessée d'une flèche.

Cette approche très positive des musulmans résonnait avec force dès qu'il s'agissait de questions confessionnelles. Frère Loupvent

---

60 *Dom Loupvent…*, f° 72v.

61 *Dom Loupvent…*, f° 36v.

observa avec plaisir leur respect des monuments chrétiens. Face aux tombeaux de Godefroi de Bouillon et de Beaudouin quasiment intacts, notre religieux s'exclamait : « *Je suis par ailleurs fort étonné que les Turcs et les Sarrazins les gardent ainsi dans leur intégrité* »[62]. Même étonnement de voir des musulmans s'intéresser au tombeau d'Absalon: « *jamais les Turcs n'y passent sans lancer une pierre contre le tombeau parce que, c'est la raison qu'ils avancent, il s'était lancé dans une guerre mortelle contre son père David* »[63]. Quelle différence, selon ses critères, avec les protestants allemands iconoclastes ! La surprise fut encore plus grande quand il s'aperçut à Béthanie que Turcs et chrétiens priaient ensemble au Sépulcre de Lazare : « *Les Turcs témoignent d'une grande révérence pour ce lieu* [...] *Qu'il soit clair pour tous que ce sépulcre est autant révéré des Turcs et des Maures que l'est celui de Jésus-Christ* »[64].

Les a-priori du départ semblaient oubliés. L'évolution du vocabulaire dit le changement du regard. Si, dans les premières pages, l'islam était « *la fausse et perverse religion des sectateurs de Mahomet* »[65], à la fin du récit, il devint « *la religion de Mahomet* »[66].

Conclusion

Ce pèlerinage à Jérusalem était intervenu à un moment très particulier. En Lorraine, le début des années 1530 marquait l'écrasement sanglant du luthéranisme ; en Terre sainte, il correspondait à un moment où l'empereur ottoman maintenait un savant équilibre entre les communautés et faisait preuve d'un esprit de tolérance[67]. De retour, frère Loupvent reprit sa fonction de trésorier de l'abbaye. En 1543, il devint « dom Loupvent », soit « prieur claustral ». À ce

---

62 *Dom Loupvent*..., f° 52.

63 *Dom Loupvent*..., f° 42. Ce monument est un tombeau du Ier siècle ayant une forme de cône que les Arabes appelaient *Tantourat Paro'un*, c'est-à-dire le « chapeau pointu de Pharaon ». Dans ce passage, frère Loupvent ne signala pas que les juifs amenaient sur ce site leurs enfants indisciplinés pour leur montrer le sort qui les attendaient s'ils ne respectaient pas leurs parents. À cette occasion, ils jetaient aussi des pierres dans le monument.

64 *Dom Loupvent*..., f° 42v.

65 *Dom Loupvent*..., f° 35.

66 *Dom Loupvent*..., f° 44v.

67 Ducelier Alain, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge*, Paris : Julliard, 1971.

titre, en l'absence de l'abbé, il réunit en 1545 un chapitre général afin de réformer son abbaye. Il n'oubliait cependant pas les voyages et les pèlerinages, se rendant au sanctuaire de Saint-Maur-des-Fossés (1545) puis à Rome (1549-1550). Il mourut le 15 juin 1550.

Au cours de son périple, c'est avec des clichés que frère Loupvent s'était confronté à la diversité confessionnelle. Sa grille de lecture de l'Autre demeura enfermée dans deux types de cadres. Le premier correspondait à une culture bénédictine qui insistait sur la qualité du clergé, loin des excès constatés en Europe, et la beauté des offices, auxquels le moine consacrait tant d'heures. Le second était purement moral. Notre pèlerin avait donc une approche de l'Autre concrète, façonnée par son expérience personnelle et intellectuelle. S'il refusait les considérations théoriques, il manifeste un minimum d'intérêt pour certaines subtilités théologiques, cette curiosité n'apparaissant qu'envers ceux qu'il avait définitivement classés au rang des vrais croyants, catégorie dans laquelle il ne rangeait ni les luthériens ni les renégats. Il se méfiait aussi des manifestations de bas instincts qui rejettent matériellement l'Autre pour ce qu'il est par nature. Le registre de son vocabulaire ne fut quasiment jamais celui d'un rejet physique de l'Autre par les mots. Si, une fois, les luthériens sont « *puants* », le mot n'est utilisé que trois autres fois dans le texte, toujours pour parler de liquides avariés ou d'ordures. Le plus souvent, la critique s'attardait sur les comportements moraux ou les gestes rituels, sans doute parce que ces deux points formaient l'ossature intellectuelle de la formation d'un bénédictin. Il n'essaya pas de classer les confessions en fonction de critères théologiques, comme le faisait son contemporain Bernard de Luxembourg dans son *Catalogus haereticorum* (1521). Dans la liste des différentes hérésies, qui couvre 58 feuillets de son ouvrage, il plaçait aussi bien les adeptes de l'arianisme que ceux de Luther, mais aussi, chose plus curieuse, les juifs et les musulmans. Loin de toutes ces catégorisations ou des soucis de tout englober dans une description exhaustive, frère Loupvent contempla les peuples. Il mit ses opinions à l'épreuve du voyage.

Finalement, il développa, sans doute sans s'en rendre compte, une dialectique du proche et du lointain. Il maintint ses a-priori sur ceux qui étaient proches : proches géographiquement comme les protestants ou par la pensée comme les renégats chrétiens. Dans les deux cas, la condamnation se faisait au nom de la trahison du

message chrétien. L'infidélité justifiait le rejet définitif. L'Autre était irréconciliable, impossible à écouter, le voyage devenant une opération de confirmation d'un horizon d'attente définitivement ancré dans la répulsion.

Le regard évolua davantage sur les peuples installés dans un certain lointain. Il manifesta une certaine bienveillance pour les chrétiens d'Orient soit parce qu'ils semblaient les héritiers des premiers temps, ne parlant ni le grec ni le latin, soit parce qu'ils étaient d'une moralité et d'une dévotion irréprochables. Les musulmans furent pour lui une véritable découverte. Il oublia ses a-priori, apprit à mieux les connaître et découvrit la variété de leurs vies. Il est vrai qu'ils étaient si éloignés que, revenu en Europe, ils apparaissaient comme un souvenir.

Son pèlerinage à Jérusalem l'avait changé, chose rare chez un voyageur[68]. Son expérience est celle d'un individu avec ce qu'elle a d'unique et de révélateur d'une société. Une telle évolution était possible, certains de ses contemporains, comme Léon l'Africain[69], manifestant aussi une capacité, à dépasser les clivages confessionnels. En s'ouvrant aux autres, en acceptant de considérer les différences, dom Loupvent fut fidèle à l'idéal de Sénèque **:** « *C'est d'âme qu'il te faut changer, pas de paysage* ».

68 Voir par exemple, le cas de pèlerins de Sarrebruck sur le même chemin que celui de frère Loupvent : Martin Philippe, « Découvrir le monde sur les chemins de Jérusalem », in Desroches-Vialet Patricia, Rémi Georges (éds), *Construction de l'identité dans la rencontre des cultures chez les auteurs d'expression allemande : Être ailleurs*, Saint-Étienne : Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2007, p. 69-85.

69 Davis Natalie Zemon, *Léon l'Africain…*, *op. cit.* Si le regard de Léon évolua, il subit les expériences de l'emprisonnement et de la conversion, qui le distinguent de frère Loupvent.

Quand un pasteur neuchâtelois allait écouter l'inquisiteur de Franche-Comté : un transfert interconfessionnel d'informations relatives à la sorcellerie (1540)

Jean-Daniel Morerod

Résumé

Le dossier d'une sorcière bannie de Franche-Comté vers Neuchâtel et réincarcérée de l'autre côté de la frontière pose la question de la signification de cette frontière et du crédit fait à la juridiction d'en face. C'est d'autant plus intrigant que la frontière sépare la Franche-Comté catholique de la Principauté réformée de Neuchâtel et que l'institution à laquelle les Neuchâtelois prêtent foi est l'Inquisition.

Il est des dossiers qui sont avant tout des histoires. Il ne faut pas s'interdire de les raconter. C'est le cas du dossier Jeanne Brenet, l'histoire d'une sorcière ou, plutôt, d'une bataille autour d'une sorcière. On est d'autant plus porté à la raconter qu'il y a un narrateur : en effet, tout ce que nous savons est tiré d'un seul document, conservé aux Archives de la Ville de Neuchâtel ; c'est le récapitulatif du dossier criminel d'une détenue, remise en 1540 par la justice du Val-de-Travers à celle de Neuchâtel. Et ce narrateur laisse quelques autres voix se faire entendre. Mais ces voix ne constituent pas tout l'intérêt du document. Le transfert de Jeanne n'était en effet que la seconde étape

d'un parcours judiciaire qui avait commencé au château de Joux, entre les mains d'un inquisiteur. Le parfait enchaînement d'une séquence catholique et d'une séquence protestante implique des contacts entre représentants des deux obédiences et, partant, l'expérience maîtrisée d'une diversité religieuse, pour reprendre le titre de ce colloque[1].

L'affaire et son cadre

Le Val-de-Travers est une vallée jurassienne assez longue, allant des environs du château de Joux à ceux de Neuchâtel ; elle a Môtiers comme chef-lieu, le Môtiers de Jean-Jacques Rousseau. Si la ville de Neuchâtel a reçu la détenue accompagnée de son dossier, c'est qu'elle exerce, contre une rente, l'essentiel de la souveraineté ; en effet, la Ville est, depuis 1536, fermière du comté. Cette souveraineté, en grande partie vidée de son contenu, appartient à la princesse d'Orléans-Longueville, Jehanne de Hochberg ; son gouverneur à Neuchâtel est l'un des destinataires du dossier et les prisons restent symboliquement celles de « *Madame* »[2].

Nous sommes dans l'arrière-automne de 1540, aux Verrières, zone frontière s'il en est, puisqu'un même village est coupé en deux : on parle de La Verrière de Joux et de La Verrière de Neuchâtel, constituant à elles deux « Les » Verrières[3]. De nos jours, les deux villages ont adopté le pluriel, tendance déjà perceptible dans notre document.

---

1 Mon travail a consisté avant tout à éditer et commenter la pièce B1, no 1, des Archives de la Ville de Neuchâtel. Je dois de la connaître à l'attention jamais en défaut du P[r] Rémy Scheurer qui, l'ayant vue lors d'une exposition au Musée de la vigne et du vin à Boudry, consacrée à *Magie et Vin*, en 1999, en a tout de suite saisi l'importance et me l'a signalée. Je remercie aussi M. Olivier Girardbille, archiviste communal, qui m'en a transmis une photo numérique. Ma gratitude va également à Lionel Bartolini, Christine Morerod et Grégoire Oguey pour leur aide et, bien sûr, à Bertrand Forclaz pour son invitation et ses conseils.

2 Pour l'histoire de la principauté au xvi[e] siècle et sa situation institutionnelle, voir les contributions de Scheurer Rémy, « La famille des Orléans-Longueville », « Les Orléans-Longueville et le comté de Neuchâtel » et « Le gouvernement des Orléans-Longueville », à l'*Histoire du Pays de Neuchâtel*, t. 2, Hauterive : Attinger, 1991, p. 22-27, 28-41 et 42-53, ainsi que la contribution de Lionel Bartolini ici-même. Voir aussi, pour la place de Neuchâtel dans l'imaginaire de la dynastie, Châtenet Monique, « Piteux triomphes et lamentables pompes. Les obsèques des Orléans-Longueville aux xv[e] et xvi[e] siècles », in Guillaume Jean (éd.), *Demeures d'éternité* : églises et chapelles funéraires aux *xv[e] et xvi[e] siècles*, Paris : Picard, 2005, p. 225-247.

3 Pour Les Verrières, voir Loew Fernand, *Les Verrières* : *la vie rurale d›une communauté du Haut-Jura au Moyen* Âge, Neuchâtel, 1954 ; et Bartolini Lionel (éd.), *Le Val-de-Travers. Une région, une identité*, Hauterive : Attinger, 2008.

La frontière sépare la Franche-Comté de la principauté de Neuchâtel, donc une région catholique d'une région qui vient de passer à la Réforme. Depuis 1530, en effet, Neuchâtel, bien qu'appartenant à une dynastie française restée catholique, a adopté la Réforme, d'abord le chef-lieu puis les vallées[4]. La Verrière de Neuchâtel a un pasteur, d'ailleurs protagoniste de l'affaire Brenet, Maître Ozyas.

La sorcière est une femme de la région, Jeanne Brenet. Elle est « des Verrières », mais on ne nous dit pas de quel côté de la frontière ; c'est vraisemblablement du côté comtois, puisqu'elle y est jugée et y a commis un méfait. De plus, le patronyme Brenet, qui n'est pas repérable parmi les habitants de La Verrière de Neuchâtel, l'est parmi ceux de La Verrière de Joux[5].

Jeanne a avoué les délits classiques de la sorcellerie : rencontre avec le diable, reniement, vol d'hostie, mort de bétail. Son procès, qui s'est déroulé au château de Joux où elle était emprisonnée[6], a été présenté au peuple « au Chauffort, sous Joux », c'est-à-dire au péage qui contrôlait le trafic passant sous le château de Joux, en direction des Verrières et du Val-de-Travers[7]. Les actes du procès ont été lus, puis résumés par l'inquisiteur de Franche-Comté. Jeanne a confessé ses crimes et demandé pardon. Alors, elle a été marquée au fer rouge par l'inquisiteur, puis remise en liberté pour être bannie de Franche-Comté.

---

4 Bartolini Lionel, « La Réforme au Val-de-Travers », in Bartolini Lionel (éd.), *Le Val-de-Travers…*, *op. cit.*, p. 93-96, indique qu'affermer le comté en 1536 permit à la ville de Neuchâtel d'imposer largement la Réforme. Aux Verrières, le pasteur de 1540 est le second titulaire de la charge, ce qui implique que le passage à la Réforme est déjà relativement ancien.

5 Loew Fernand, *Les Verrières…*, *op. cit.*, p. 363-383, publie de nombreuses listes de chefs de feux et le patronyme Brenet n'y figure pas ; en revanche, parmi les notables des Verrières de Joux cités par la justice du Val-de-Travers se trouve un « Martin dit Brenet ».

6 Le château avait déjà une longue histoire comme lieu d'incarcération de sorciers : Morerod Jean-Daniel, « *Il n›était pas possible de devenir si riche sans être vaudois*. Réputation d'être sorcier entre Pontarlier et Les Verrières au milieu du xv[e] siècle », *Revue historique neuchâteloise*, 2007, p. 151-173 (spécialement p. 155).

7 Pour le péage du Chauffort, voir Morerod Jean-Daniel, « Le Val-de-Travers, voie commerciale », in Bartolini Lionel (éd.), *Le Val-de-Travers…*, *op. cit.*, p. 53-58. Pour le château, voir Thiébaud Jean-Marie (*et al.*), *Le château de Joux*, Pontarlier : Pourchet, 1987 ; et les remarques géopolitiques de Scheurer Rémy, « Entre Espagne, France et Neuchâtel : le château de Joux au milieu du xvii[e] siècle », in Dinet Dominique, Igersheim François (dir.), *Terres d'Alsace, chemins d'Europe* : mélanges offerts à Bernard Vogler, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2003, p. 489-503.

Suivant l'avis du maire de La Verrière neuchâteloise, la communauté accueille la bannie. Mais, au bout de quelques jours, les opposants à cette mesure charitable – ce sont des habitants des deux Verrières – se coalisent, interpellent le maire et organisent une sorte de hourvari le dimanche devant l'église. Le maire se sent alors contraint de faire emprisonner Jeanne. La justice du Val-de-Travers – quelques notables entourant des officiers ou d'anciens officiers sous la présidence du châtelain[8] – demande alors que Jeanne soit interrogée, au besoin sous torture, et que diverses personnes soient entendues : le pasteur de La Verrière de Neuchâtel, qui aurait assisté au procès, doit dire ce qu'il a vu ; le maire de la même Verrière doit expliquer pourquoi il a laissé Jeanne entrer sur sa juridiction. Surtout, des notables de La Verrière de Joux doivent être entendus pour que l'on sache si Jeanne a avoué ses crimes ou, au contraire, les a niés. Jeanne elle-même n'est pas claire, ne reconnaissant qu'à moitié les avoir avoués, mais affirmant nettement être revenue sur ses aveux. Le témoignage des habitants de La Verrière de Joux donne des résultats contradictoires, mais plutôt défavorables à l'accusée. Devant tout ce flou, la justice du Val-de-Travers ordonne la mise à la torture de Jeanne, qui nie, avant de perdre conscience. Elle a été victime d'une défaillance du « *cœur* » ; il a bien fallu interrompre l'interrogatoire et détacher l'accusée devenue « *muette* ».

Que faire d'une accusée qui se trouve avoir, d'une façon aussi inattendue, résisté à la torture[9] ? C'est un réel problème et, sans le savoir, Jeanne a peut-être offert aux magistrats perplexes une chance de se débarrasser du cas, chance qui est saisie au vol. Jeanne est expédiée à Neuchâtel et une lettre l'accompagne pour détailler l'affaire et les étapes procédurales. La lettre ou plutôt le rapport est datée du 11 décembre 1540. Il est signé par deux notaires, pour en assurer la force, ce qui voile le nom de son auteur. Des formulations, çà et là dans le texte, impliquent qu'il est l'œuvre du châtelain du

[8] Il y a notamment un ancien châtelain du Val-de-Travers, Claude Baillod, le lieutenant actuel de la châtellenie, ainsi qu'un châtelain en fonction, mais d'un lieu inconnu, Jean Hanzo.

[9] Pour un cadre régional sur l'emploi de la torture (sans accent particulier sur Neuchâtel au XVI[e] siècle), voir Dubuis Olivier F., Ostorero Martine, « La torture en Suisse, in AAVV, *La torture judiciaire : approches historiques et juridiques*, Lille : Centre d'histoire judiciaire, 2002, p. 539-598.

Val-de-Travers, Jean Chevallier[10]. Ce personnage est connu comme conseiller de la ville de Neuchâtel[11]. Pendant l'affermage du comté à la ville, il doit avoir remplacé le châtelain Baillod, donné ici comme « *ancien châtelain* », mais qui sera à nouveau en fonction en 1547[12].

Des personnages

Le châtelain retrace certes l'aventure de Jeanne Brenet dans le français administratif du xvi[e] siècle, si profus ; il le fait néanmoins de façon très vivante, servi, il est vrai, par des protagonistes hauts en couleurs. On n'oubliera pas de sitôt la vision à la Dumas de cet inquisiteur appliquant de sa propre main une marque au fer rouge sur le front de la condamnée. On n'oubliera pas non plus ce pasteur qui assiste à la scène et veut quereller l'inquisiteur non pour ce qu'il vient de faire, mais pour sa vision de la présence réelle. Et la sorcière affronte sa situation avec un sens du possible et une habileté dialectique tout à fait inhabituels.

a) L'inquisiteur

La date frappe : cette affaire se déroule dans une période de « creux » de la répression[13], marquée aussi, dans bien des régions, par l'éviction de l'Inquisition au bénéfice des juridictions laïques. Les historiens remarquent en effet une disparition ou une raréfaction des affaires durant quelques décennies, entre la répression telle qu'on la pratiquait au xv[e] siècle, souvent inquisitoriale, sporadique et extraordinaire, et

---

10 La phrase « *et je, Jehan Chevallier, comme votre humble serviteur* » nous assure de son nom et « *par moy ledict chastellain* » de sa fonction. Comme châtelain organisant les comparutions et les interrogatoires, il ne peut être que châtelain du Val-de-Travers, d'autant que les Verrières ne constituent qu'une mairie.

11 Sans reconstituer sa vie, on peut signaler qu'il apparaît comme tel en 1534 dans une délibération du Conseil de ville (AAVV, *Guillaume Farel*, *1489-1565*, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1930, p. 253) et en 1551 dans une sentence publiée par Boyve Jonas, *Annales historiques du Comté de Neuchâtel et Valangin*, t. 3, Berne et Neuchâtel : E. Mathey et Société littéraire F.-L. Davoine, 1854, p. 10.

12 Favarger Dominique, De Tribolet Maurice, *Les Sources du droit du canton de Neuchâtel. Les sources directes*, t. 1, Aarau : Sauerländer, 1982, p. 201, no 88.

13 Voir, entre d'innombrables références, Ostorero Martine *et al.* (dir.), *Chasses aux sorcières et démonologie* : *entre discours et pratiques (xiv[e]-xvii[e] siècles)*, Firenze : SISMEL et Edizioni del Galluzzo, 2010 ; ou Stephens Walter, « Diable et sorciers aux xv[e]-xvi[e] siècles : peurs et curiosités face à l'autre », in Bertaud Madeleine (dir.), *Les grandes peurs*, t. 1, Genève : Droz, 2003, en particulier p. 9.

la vague moderne, quantitativement beaucoup plus impressionnante, et reposant en général sur les juridictions laïques ordinaires.

À Neuchâtel, il n'y a plus trace d'inquisiteur après 1481 et il n'y a pas d'affaires de sorcellerie signalées entre 1498 environ et 1568[14]. Voilà pourtant qui n'empêche pas la population et les autorités de se passionner pour l'affaire Brenet. Il est même curieux que l'intolérance si active d'une partie des autorités et de la population n'ait pas suscité d'autres affaires à cette époque. Du moins n'en connaissons-nous pas.

Du côté franc-comtois, la grande complexité juridictionnelle a été reconstituée par Lucien Febvre[15]. Les affaires de sorcellerie sont instruites tout au long du xvi^e^ siècle et les juridictions civiles y jouent un rôle, autant que l'Inquisition et l'officialité de Besançon. La pratique montre que l'activité de l'inquisiteur est étroitement soumise au contrôle d'institutions laïques, tel le Parlement de Dôle, mais il ne faut pas en déduire que le rôle de l'inquisiteur dans les affaires de sorcellerie soit gravement amenuisé. Ce n'est pas l'impression que laisse le dossier Brenet, qui corrobore d'ailleurs la reconstitution de Stéphanie Mervant, une étudiante comtoise, dans un mémoire de 2000, resté inédit[16]. Elle cite de nombreuses procédures pour montrer, dans des cas de sorcellerie, un travail commun de l'inquisiteur et des officiers de la justice locale. Il ne s'agit pas là d'une innovation : les équilibres institutionnels négociés en 1434 sont encore invoqués un siècle plus tard[17].

---

14 Le travail déjà ancien de Monter rend bien compte de la situation : Monter E. William, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the reformation*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 1976, notamment p. 88-114.

15 Febvre Lucien, *Notes et documents sur la Réforme et l'inquisition en Franche-Comté*, Paris : H. Champion, 1911, surtout p. 21-25. Voir aussi le panorama de Rochelandet Brigitte, *Sorcières, diables et bûchers en Franche-Comté aux xvi^e^ et xvii^e^ siècles*, Besançon : Cêtre, 1997, en particulier p. 14.

16 Mervant Stéphanie, *La répression de la sorcellerie à Besançon aux xvi^e^ et xvii^e^ siècles*, mémoire de maîtrise de la FLSH de l'Université de Franche-Comté, sous la direction de Paul Delsalle, juin 2000. Je remercie les bibliothécaires de la Faculté qui m'ont permis de le consulter et le P^r^ Pierre Gresser qui s'était entremis. Je cite ce travail sans l'approfondir, même si de nombreuses questions demeurent ouvertes, à commencer par la validité du modèle bisontin dans le cas de poursuites intentées près de Joux. Tout ce que je puis dire, c'est que l'affaire de 1540 correspond très précisément à ce qui se faisait à la même époque à Besançon.

17 « *Il a exhibé une sentence bien ancienne sur laquelle conste le sieur inquisiteur avoir usé de semblable penne de banissement rière le comté de Bourgoigne* », Mervant Stéphanie, *La répression…*, *op. cit.*, p. 44 (1574). Pour l'arrière-fond d'équilibre des pouvoirs, défini en 1434 et encore en vigueur au xvi^e^ siècle, voir Fohlen Claude (dir.), *Histoire de Besançon. 1, des origines à la fin du xvi^e^ siècle*, Besançon : L. Cêtre, 1981 (1^re^ édition 1964).

Vers 1540, l'inquisiteur était donc actif, en Franche-Comté, dans les cas de sorcellerie, sous contrôle de la juridiction locale. Ce contrôle repose sur l'autorisation préalable et la présence d'officiers[18]. Ce contrôle juridictionnel sur l'inquisition est peut-être évoqué par le pasteur dans sa phrase « *quand l'inquisiteur et la justice délivrèrent la détenue* ». Par ailleurs, on retrouve le bannissement, prononcé contre Jeanne Brenet, parmi les peines en vigueur à Besançon. Le bannissement est une peine prononcée par l'inquisiteur en cas de dossier un peu léger, disent les sources[19] ; mais, en fait, c'est la sentence la plus fréquente : des dix-huit cas rassemblés par Stéphanie Mervant pour le xvi^e siècle (1539 à 1586), un seul aboutit à une sentence capitale (en 1553), neuf au bannissement, les autres à une palette de sentences allant plus ou moins – les termes ne sont pas toujours clairs – de la relaxe aux arrêts à domicile. Plutôt que de postuler uniquement un fléchissement quantitatif de la répression, peut-être faudrait-il envisager qu'elle soit devenue moins meurtrière. Un recul de la sorcellerie dans la hiérarchie des peines pourrait donc avoir eu une incidence négative sur les sources et leur conservation.

À l'évidence, cet inquisiteur, dont le nom nous reste inconnu, domine de haut le procès et le jugement ; à juger des témoignages recueillis, concordants, c'est lui qui résume le procès à l'attention du public réuni au Chauffort, lui qui marque au fer la condamnée, lui qui prononce la sentence de bannissement. Homme altier, il sait réduire quelqu'un au silence, notamment par un sec « *paix !* », que ce soit la condamnée qui aurait eu des velléités de protestation ou le pasteur hostile à la réaffirmation de la présence réelle.

---

18 « *L'on admettra l'inquisiteur de la foy à examiner et interroger avec les commis de céans Jehanne Marchant prisonnière rendue ès prisons de la mairie, lequel pourra faire son procès sur les crimes de sortilège et hérésie dont icelle Jehanne se trouve charger* », Mervant Stéphanie, *La répression…*, *op. cit.*, p. 40 (1553).

19 Comme en témoigne une délibération municipale de 1574, éditée par Mervant Stéphanie, *La répression…*, *op. cit.*, p. 44 : « *Le sieur inquisiteur à la foy de l'ordre des Jacopins s'est représenté céans, remonstrant à Messieurs comment par cy devant ils luy eussent remis en main une prisonnière nommée Marie Bourgoingne, accusée de vauldoiserie, à laquelle il avoit fulminé son procès en présence de Messieurs Myrebe et de Montoige, commis de céans et pour la résolution d'icelluy ne la treuvoit suffisamment convaincue de crisme pour procéder a penne de mort, qui avoit délibéré par advis de Monsieur l'Official la bannir et envoyer hors de la cité* ».

b) Le pasteur

Le pasteur est mieux connu : il s'agit de Maître Ozyas, c'est-à-dire Osée, un prénom vétéro-testamentaire pris comme nom de guerre. Il s'appelait Pierre Trimund, était un Dauphinois, parent du réformateur Guillaume Farel. C'était apparemment un personnage peu recommandable. Sa carrière neuchâteloise finira en tout cas par un gros scandale de mœurs ; elle lui vaudra l'exclusion du ministère en 1548 suivi d'un exil semi-volontaire[20]. Avant ce scandale, déjà, un pamphlet hostile aux ministres du nouveau culte l'avait présenté comme inculte et de mœurs relâchées :

> *« Il leur est avis ausy qu'on ne sache pas au vray qu'Oziar (!) a esté constitué au Verrières, portant qui est cousin de Farel et qui est du pays de Dauphinez, duquel pays on veult ycy mestre des predicans, et qu'on a bien donné à entendre qu'il estoit ung abille homme. Mais, combien qui ayt esté cordellier, il ne sayt riens, et l'enfans qui a est son bastar ; au moings, il n'est pas filz de sa femmez, si jamais n'esposa que celle qu'il a maintenant, ainsi qu'on dict. »*[21]

Le texte nous apprend qu'Ozyas était franciscain avant sa conversion, ce qui donne peut-être la clef de son intérêt pour la sorcellerie. On sait que dans le sud du royaume d'Arles, c'étaient souvent les franciscains et non pas les dominicains qui avaient en charge l'inquisition[22]. Trimund avait donc côtoyé des inquisiteurs au sein même de son ordre. Peut-être voyait-il dans l'inquisition une expertise qu'il était dommage de négliger et une capacité à démasquer les sorciers dont il aurait été dangereux de ne pas profiter, puisque ses Verrières étaient fort proches de la zone où l'inquisiteur opérait. Le pasteur avait en tout cas été convaincu sinon par la sentence du moins par l'instruction conduite par l'inquisiteur : face

---

20 En attendant le travail de Jehanne-Gabrielle Béguin, on peut consulter sur l'affaire Trimund AAVV, *Guillaume Farel…*, *op. cit.*, p. 525-7.

21 Piaget, Arthur, « Un factum du xvi^e siècle contre les prédicants du Pays de Neuchâtel », *Musée neuchâtelois*, 1937, p. 164-175 et 197-205 ; la citation relative à Ozyas est p. 172, § 17.

22 AAVV, *Frati minori e inquisizione. Atti del XXXIII Convegno internazionale Assisi, 6-8 ottobre 2005*, Spoleto : Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006 ; Audisio Gabriel, *Les Vaudois, histoire d'une dissidence (xii^e-xvi^e siècle)*, Paris : Fayard, 1998.

à Jeanne Brenet, il était de ceux qui estimaient que « *c'était mal fait de l'avoir laissé vivre* ».

Quoi qu'il en soit de ses raisons, il était curieux de voir ce qui se passait, car il a parcouru une quinzaine de kilomètres pour se rendre au Chauffort et en revenir. Il ne s'agissait pas que de curiosité passive, puisqu'il a tenté d'engager un débat public avec l'inquisiteur sur la question de la présence réelle. La traditionnelle profanation d'hostie, avouée par Jeanne selon l'inquisiteur, n'est véritablement un crime que si l'on croit à la présence réelle, ce qu'un ministre réformé ne peut admettre. Mais l'inquisiteur, maître du spectacle et homme expéditif, ne s'est évidemment pas laissé entraîner dans une polémique.

c) La sorcière

Jeanne Brenet est une sorcière banale dans ses aveux, ce qui signifie que son procès s'est terminé avec succès pour l'inquisiteur et qu'elle a accepté d'avouer les éléments constitutifs en quelque sorte basiques d'une telle affaire. En échange, elle a obtenu de l'inquisiteur un traitement assez modéré, flétrissure et bannissement. Ce traitement, elle le devait sans doute aux standards de la répression de la sorcellerie à son époque dans le comté de Bourgogne ; elle le devait aussi à sa complaisance envers les exigences de l'inquisiteur. Ce qui rend l'affaire Brenet intéressante est ailleurs : la sorcière expulsée doit affronter l'humeur des habitants des deux Verrières et ce qui avait fait son salut – ses aveux, sa soumission – la compromet désormais aux yeux des habitants. Elle avait passé des aveux qui lui sont imputés à crime. « *C'estoit mal faict de la laisser vivre* » est le mot d'ordre d'habitants assez nombreux et assez influents pour que le maire de La Verrière de Neuchâtel passe de la mansuétude à la rigueur.

Pour se tirer d'affaire, Jeanne essaie d'utiliser deux logiques, qu'elle entremêle :

> *« il est possible qu'elle ait confessé quelque chose sur pression de l'inquisiteur, qui est un méchant moine. Mais cela avait été obtenu à force de torture et sous la pression de ce moine qui lui avait fait perdre son bon sens et sa compréhension. »*[23]

[23] Adaptation moderne d'un passage du document publié en annexe.

L'une de ces logiques, que nous qualifierions volontiers de moderne, consiste à disqualifier la validité des aveux, en affirmant qu'ils avaient été obtenus par la contrainte. Elle affirme que dès qu'elle a retrouvé ses esprits, elle a voulu retirer ses aveux devant l'inquisiteur, mais celui-ci l'aurait gratifiée de l'un de ses « *paix !* » et menacée de lui « *faire encore pis* ». Jeanne donne le nom d'un témoin, un officier de Joux, qui pourrait accréditer son récit. Mais il ne sera pas cité à comparaître. Un des témoins retenus – sur sept[24] – va dire qu'il l'a vue essayer de déclarer quelque chose, a entendu le « *paix !* » péremptoire de l'inquisiteur, mais c'est tout ; et, malheureusement pour elle, les autres témoins n'ont rien remarqué de tel, même celui qui lui tenait la tête lorsque l'inquisiteur la marqua au fer. En fin de compte, on ne croira pas qu'elle a protesté et on la soumettra à la torture. L'autre logique utilisée par Jeanne pourrait être qualifiée de réformée : l'inquisiteur est un religieux catholique mal intentionné, « *un méchant moine* » qu'il n'y a donc pas lieu de croire. La justice du Val-de-Travers ne s'est même pas donné la peine de réfuter cette seconde logique. Les deux défenses vont donc échouer, mais cet échec n'ôte rien à la sagacité et à l'à-propos de Jeanne. Son destin nous échappe désormais, mais son intelligence la préserva peut-être du pire.

La diversité confessionnelle et la frontière

La sorcellerie dans les régions frontières (politiques et confessionnelles) intéresse depuis longtemps les historiens, qui pensent sa répression en termes de concurrence et de consolidation. À l'inverse, ce dossier montre la frontière comme point de contact, en jetant une lumière inattendue sur la porosité du comté protestant de Neuchâtel et de la Franche-Comté catholique ; on y constate un transfert d'informations par contact direct entre un inquisiteur et un pasteur. On voit également que les aveux obtenus par l'inquisition sont pris au sérieux par les protestants, tant la population que les magistrats.

Les enquêtes menées par la justice du Val-de-Travers pour éclaircir le cas de Jeanne nous font croire à la quasi-inexistence de cette frontière. Coupées en deux par la frontière politique et religieuse, Les Verrières semblent se reconstituer sous nos yeux en une seule

[24] Les six notables de La Verrière de Joux et le pasteur. Je ne tiens pas compte du maire de La Verrière de Neuchâtel qui n'a pas été interrogé sur ce qui s'était passé au Chauffort, où il n'était pas.

entité ; en effet, la justice neuchâteloise et réformée du Val-de-Travers peut citer des notables de La Verrière de Joux pour une enquête délicate, portant sur une affaire semi-religieuse et… ils viennent comparaître et prêter serment ! Déjà, lorsque le maire de La Verrière de Neuchâtel se vit reprocher son bon cœur, c'était par des habitants des deux Verrières, qui le happèrent alors qu'il sonnait les cloches. Les habitants de La Verrière de Joux se sentaient menacés par la sorcière et la pourchassaient de leur vindicte, alors qu'elle s'était réfugiée de l'autre côté de la frontière ; c'est le signe que cette frontière ne leur paraissait pas constituer une barrière crédible. De même, ces habitants de La Verrière de Joux, catholiques, étaient comme chez eux à La Verrière de Neuchâtel un dimanche autour de l'église, à l'heure du sermon… De son côté, le pasteur de La Verrière de Neuchâtel allait librement assister à une démonstration de l'inquisition et ne craignait pas d'y amorcer une polémique théologique.

Peut-être faut-il invoquer la date pour atténuer notre surprise : en 1540, la chrétienté ne se pensait certainement pas encore comme scindée irrémédiablement en deux[25] ; on peut conjecturer que cette liberté de déplacement et d'opinion pouvait se vivre en toute quiétude, alors qu'il n'en sera plus de même dix ou vingt ans plus tard.

Il faut aussi résister à la tentation de considérer cette frontière comme représentative des limites confessionnelles en train de se fixer. L'ancienneté de la division politique rend peut-être moins intense la division religieuse : les procédures locales pour réduire la césure entre ce qui était au fond les deux moitiés d'une même communauté ont pu agir ici. Quoi qu'il en soit, ce qu'on constate à propos d'un segment de frontière ne doit pas être étendu à d'autres segments[26].

---

[25] Pour la lente « résignation » romaine à voir durer le schisme, voir Firpo Massimo, « Le cardinal », in Garin Eugenio (dir.), *L'homme de la Renaissance*, Paris : Seuil, 1990, p. 133-135 (seconde édition 2002). Pour les espoirs et la méfiance protestants face aux possibilités d'entente, voir, entre beaucoup de références, Wendel François, *Jean Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève : Labor et Fides, 1985, p. 40. Il semble bien que, pour les deux camps, 1540 appartienne encore au temps de l'espérance.

[26] Voir les réflexions de Nordmann Daniel, *Frontières de France : de l'espace au territoire, xvi^e-xix^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, prolongées par les études publiées dans « Les espaces frontières », *Annales HSS*, 58, 2003, p. 981-1053 ; voir aussi Kondratrieva Tamara, Terrier Didier (dir.), *Territoires, frontières, identités : concordances et discordances dans le monde d›hier et d›aujourd›hui : actes du colloque international de Valenciennes, 15-16-17 novembre 2001*, Villeneuve d'Ascq : Éditions Revue du Nord, 2003.

La césure religieuse se marque quand même, mais sans entraver ni les contacts entre ecclésiastiques, ni la répression, ni surtout la foi dans les aveux. Nous avons vu la prévenue tenter de minimiser ses aveux, en discréditant aux yeux des réformés, comme « *méchant moine* », l'inquisiteur qui les a obtenus. Les protestants ne la suivent pas et voient essentiellement dans l'inquisiteur un magistrat. En fin de compte, seule fait problème la formulation par cet inquisiteur du crime de profanation d'hostie, un des rares éléments classiques des procès de sorcellerie impossibles à maintenir ou à reprendre en terre protestante. Dans toute cette affaire, en définitive, le seul clivage, la seule « diversité » irréductible, est dogmatique.

***

Cas de Jeanne Brenet, des Verrières, transmis à Neuchâtel le 11 décembre 1540 (AVNeuchâtel, Procédures, B3, no 2)

Pour advertir Mo*nseigneu*r le Gouverneur et Messe*igneu*rs les Quat*re* Ministral, Conseil et la *Com*munaultez de la ville de Neufchastel de ce q*ue* a estez faict, suyvant leurs *com*ma*n*deme*n*t et ordonna*n*ce, de la femme que a estée prinse et destenue p*ar* le maire des V*er*rières et admenée aux prisons de Ma très redoubtée Dame.

Premièreme*n*t plaira entendre que pour ce que M*aist*re Osyas, p*ré*dicant des V*er*rières, avoit estez au Chafaulx, desoub Joulx, qua*n*t l'inquisit*eu*r et la justice deslivrarent lad*ict*e destenue ; aucquel lieu son p*ro*cès fust publier, dont, pour en estre informer en p*résen*ce de la justice dud*ict* Vaulxtravers, led*ict* p*ré*dicant par s*er*eme*n*t a estez examiner et a dict et déposer que vrayeme*n*t avoit-il estez aud*ict* Chafaulx et, ava*n*t qu'il arriva, le p*ro*cès de lad*ict*e fem*m*e avoit estez lisu et, sur la fyn, l'inquisite*u*r publiq*ue*me*n*t deva*n*t plus*ieu*rs p*er*sonnes que ileques estoient assamblés, réitéra et dict « ceste fem*m*e a confesser et recogneu d'avoir renyer Dieu, son vray créateur, la cresme et le baptesme et a prins po*ur* son s*ec*ret m*aist*re le diable d'Enfert nom*m*ez Caboz, lequel a heuz *com*paignie avec elle charnelleme*n*t p*ar* trois fois. En oult*re* que ung jo*ur* de Pasque, elle avoit receuz en une hostie Dieu, son vray rédе*m*pteur, laquelle

hostie elle avoit prins en sa bouche et ne l'avoit point usée, ains l'avoit guardée et dempuys l'avoit bailler à manger à son m*aist*re led*ict* diable d'Enfer. Item qu'elle avoit faict mourrir des bestes à ung nom*m*er Pierre de la Coste des V*er*rieres de Joulx. Po*ur* lesquelx mesfaictz, led*ict* inquisiteur avec ung fert chault marqua au front icelled*icte* destenue et la feist bannyr du Co*m*tez de Borg*ogne*. Quoy voyant, led*ict* q*ue* dépose respondit aud*ict* inquisiteur sur le point qu'il avoit dict qu'elle avoit recehuz son créateur et redempteur co*m*me il entendoit, lequel inquisiteur ne le voulsit ouyr et plus n'en dict.

Après laquelle déposition a estez demander à lad*ict*e justice ce que de faire en estoit. Lesquelx p*ar* une voix ont rapourter qu'il ourriont volentiers du maire desdites V*er*rières, Nicolas Coilet, que l'avoit esmeuz à la reprandre, considérant qu'elle sortoit des prisons de Joulx et qu'elle avoit estée p*ar* justice bannye. A quoy led*ict* maire Coilet <dict>[27] que ung dyma*n*che il sonnoit le s*er*mo*nt* et, en le sonna*n*t, viendrent aulcungs p*er*sonnaiges tant de la V*er*rière de Joulx que de la V*er*rière de Neufchastel <que> luy dire*n*t « vous que estes chief de justice en ce pays, ne debvries pas laisser passez une telle meschante creature qu'estoit lad*ict*e prisonnière, disant qu'elle avoit renyer Dieu et prins le dyable d'Enfer nom*m*er Caboz pour son maistre, et avoit / faict morrir du bestial auxd*ictes* V*er*rières. Donc la justice de Joulx avoit mal faict de la laisser vivre ». Et de mesme M*aist*re Osyas dict aud*ict* déposant que c'estoit mal faict de la laisser vivre et avoit murmur deva*n*t lad*ict*e église que l'avoit occasionner de la prendre et mectre aux prisons de Mad*ict*e Dame. Lors, lad*ict*e justice az cogneuz et adjuger, suyva*n*t le mandem*en*t q*ue* Mond*ict* S*eigneu*r le Gou*ver*ne*ur* et Mesd*icts* S*eigneu*rs de la Ville avoit e*n*voyer, que elle debvoit estre estachée à la corde et bien asertés interroguées en p*résen*ce de quat*re* jurez com*m*e est de coustume, ce que a estez faict, le chastell*ain* Bailliod p*rése*nt et le chastell*ain* Jehan Hanzo avec lesd*its* quat*re* jurez et je, Jehan Chevallier com*m*e v*ot*re humble s*er*vit*eur* ; de après plus*ieu*rs remo*n*strances à elle faictes des choses dess*us*d*ites* p*ar* elle recogneues aud*ict* Joulx, elle a dict qu'il povoit estre q*ue* à la p*er*suasion dud*it* inquisite*ur* qu'est ung meschant moynne, elle avoit *con*fesser quelque chose, mais se avoit estez faict à force de gehenne et à la p*er*suasion dud*ict* moynne, que lui avoit faict p*er*dre le sens et

[27] La phrase est incorrecte. J'ai rajouté deux mots pour la rendre compréhensible.

l'entendement ; mais, tantost après, elle l'avoit nyer et mis en riens et mesmes quant elle fust mise en justice, en lisant son procès, elle dict qu'elle niect tout ce crime[28], mais ledict inquisiteur l'escria, disant « Paix, Paix ! ou je te feres encoures pis que je ne t'ays faict ». Et de ce elle print en tesmoignage Marviellier de Pontarlie, procureur de Joulx. Et n'a riens voulsuz recognoistre mais tousjours nyer lesdicts cas et que l'on luy avoit faict dire par force. Quoy voyant, de rechief ays mis ladicte affaire par devant la justice dudict Vaulxtravers pour avoir advis, lesquelx m'ont juger que je debvois faire venir six ou huyt des plus aparans de ladicte Verrière de Joulx et iceulx examiner pour entendre si ladicte prisonnière en jugement avoit nyer les articles desclarrés en sondict procès pour tousjours adverer ; ce que a estez faict et sont comparuz pardevant ladite justice les honorables Claude Roz, dict Gendre, Claude, filz Michiel Barrellier, Claude Martin, dict Brenet, Claude Michiel, mayre de ladicte Verrière, Nicolas Martin et Pierre Mossel d'Arcon, tous soubgectz de la terre dudict Joulx. Lesquelx par serement à eulx vyer[29] par moy ledict chastellain ont rapourter tous esgalement qu'il avoient estez presens au lieu du Chafaulx quant l'inquisiteur feist lire le procès de la Jehanne Brenet aprésent destenue en la maison de Madame, dedans lequel procès est contenuz et fust lisuz publiquement que icelle Jehanne avoit renyer Dieu son / createur, cresme et baptesme et sa part de paradis. Et prins pour son maistre le dyable d'Enfer nommer Caboz, avec lequel elle avoit heuz compaignie charnelle par trois fois. En oultre que par ung jour de Pasques elle avoit recehuz en ung hostie Dieu son vray créateur et redempteur, lequel elle ne usa point en sa bouche, mais le guarda et le bailla à manger à sondict maistre le dyable.

Item qu'elle avoit recogneuz d'avoir faict mourrir des bestes à ung nommer Pierre de la Coste de ladicte Verrière de Joulx et plusieurs aultres articles qu'il ne sont souvenant ; donc, ladicte détenue ne dict jamais du contraire, mais disoit qu'elle en crioit mercis à Dieu. Touteffois, Claude Martin, l'ung desdicts tesmoingz, dict bien qu'il ouyt ladicte destenue que vouloit dire quelque chose au contraire à l'inquisiteur ; luy dict « paix, paix ». Et l'ung desdicts déposant nommer Claude Michiel maire de ladicte Verrière, dict qu'il tenoit la

[28] Lecture peu sûre.

[29] « Vyer le serment » signifie l'intimer (LOEW Fernand, *Les Verrières…*, *op. cit.*, p. 337, n. 1).

teste à lad*ict*e destenue qua*n*t l'inquisit*eur* la marqua au front, mais jamais n'avoit ouyr qu'elle pourtasteray led*ict* cas. Lequel examе*n* faict, de rechief, je, led*ict* chastellain, dema*n*day ausd*icts* jurez de lad*ict*e justice que de faire en estoit, lesquelx m'o*n*t juger, actenduz les p*ro*pos dess*us*d*icts,* que je la debvois faire mectre à la corde et scavoir de elle la véritez, ce que j'ays faict en p*rése*nce dud*it* chastellain Bailliod et de quat*re* desd*icts* jurés et l'ays faict lever au martire sans pierre à la corde tantament q*ue* le cueur luy est faillίz et *com*me muette la failluz devaller et oster de lad*ict*e corde et neaultmoi*n*gs jamais n'a voulsuz riens recongnoistre, ains tousjo*urs* disoit et affermoit q*ue* p*ar* force led*ict* meschant moynne inquisiteur luy avoit faict dire p*ar* force et qu'elle le mectoit à riens.

Lors, lesd*icts* de la justice p*ar* sentence m'o*n*t rapourter que je debvois faire rediger p*ar* escript ce que faict en avoit estez et l'envoyer à vous Mes très honorez S*eigneu*rs pou*r* suite en avoir advis et en faire scelon v*ot*re bon plesir et ce que p*ar* raison ap*ar*tiendra, ce que j'ays faict ; affin que puissez avoir plus grande fois, l'ays faict signer p*ar* les notaires soubscriptz, que fust faict et donnez le sambed*i* XI[e] jo*ur* de dece*m*bre l'an XV[c] et XL, p*rese*ns les honnorables Claude Bailliod, ancien chastellain du Vaulxt*ravers*, Pierre Jehan Regnauld, lieuten*ant*, Guill*aum*e du Pasquier, Pierre Girardier, Claude Jehan Regnauld et P*er*renet Jehan Regnauld dudit Vaulxtravers, tesmoingtz.

Par le *com*ma*n*deme*n*t desd*icts* s*eigneu*r*s* chastellain et ad indicac*ion* desd*ictz* jurez ainssin signez :

A. Bailliodz, not. Guieti

L'ÉVÊQUE AUXILIAIRE DE BÂLE, THOMAS HENRICI (1597-1660), ENTRE CONTRE-RÉFORME ET IRÉNISME

MARCO JORIO

Résumé

L'évêque auxiliaire de Bâle Thomas Henrici est surtout connu pour son *Irenicum catholicum* (1660), dans lequel il s'engage pour des rapports respectueux entre les Églises chrétiennes et pour la réunion des luthériens avec l'Église catholique. L'édition du journal qu'il a tenu à partir de 1634 comme vicaire général (2007) le montre cependant également comme un ecclésiastique et politicien zélé dans la tension entre Réforme tridentine, politique contre-réformatrice et affrontement théologique avec le protestantisme.

« *Scio cui credidi* » – « *Je sais en qui j'ai mis ma foi* » ! Cette parole tirée de la deuxième Épître de Paul à Timothée (2 Tim. 1, 12) fut pour Thomas Henrici la devise sous laquelle il plaça toute sa vie de prêtre. Mais Paul dit encore dans ce verset : « *Telle est la cause des maux que j'endure… et je suis persuadé qu'Il a le pouvoir de garder mon dépôt jusqu'au grand jour* ». En fait, les sources font surgir devant nous un homme d'Église, mais aussi un politicien qui portait en lui toutes les contradictions de son époque, qui exerça des charges difficiles en des temps difficiles et qui eut beaucoup de « *maux à endurer* », pour reprendre les termes de saint Paul.

Henrici, qui fut vicaire général et évêque auxiliaire de Bâle entre les années 1630 et les années 1650, dut exercer son mandat dans un contexte politique et confessionnel difficile. Le diocèse, après la rupture de la Réforme, se trouvait divisé par la ligne de front confessionnelle. Certes, dans sa plus grande partie, en Alsace et dans le nord-ouest de la Suisse actuelle, il était resté catholique. Mais des territoires étendus, avec des centres urbains importants, étaient devenus protestants (par exemple la ville de Bâle avec ses campagnes sujettes et la ville de Mulhouse) ou avaient embrassé la foi nouvelle sous l'influence de puissances sises hors du diocèse, surtout la ville de Berne (citons la prévôté de Moutier-Grandval et l'Erguël, qui relevaient du temporel de l'évêque, la ville de Bienne, ainsi que l'Argovie bernoise au nord de l'Aar). Dans la partie sud et helvétique du diocèse, véritable mosaïque confessionnelle, les protestants étaient calvinistes, tandis que dans les quelques endroits de Haute-Alsace où ils avaient pris pied, ils étaient pour la plupart luthériens.

Ainsi, les deux confessions voisinaient sur un petit espace, se rencontraient, se contenaient mutuellement et se combattaient. Les responsables ecclésiastiques des deux camps (Henrici l'un des premiers) s'efforçaient de rendre les limites imperméables. Malgré tout, catholiques et protestants se retrouvaient en étroit contact dans la vie quotidienne : on commerçait les uns avec les autres, on possédait quelques droits et terres de l'autre côté et, même, on s'épousait parfois par-dessus la frontière. En temps de crise, les mouvements migratoires et l'entraide mutuelle pouvaient prendre une grande ampleur[1]. En un mot, les frontières confessionnelles étaient poreuses.

En dépit des contacts, les gens qui vivaient près de la frontière confessionnelle éprouvaient néanmoins quotidiennement la différence religieuse. « Nous » et « les autres » étaient des notions omniprésentes. Les sources de micro-histoire relatives à l'expérience de la différence religieuse sont rares. Depuis la publication du *Journal raisonné* de Thomas Henrici (2007), nous disposons d'un document de première qualité. Certes, nous y lisons les conflits confessionnels, présentés

[1] Voir l'article de Bertrand Forclaz dans ce volume.

selon l'optique d'un dignitaire catholique, et nous y voyons les efforts entrepris pour tenter de renforcer la frontière. Mais le texte révèle aussi les contacts entre les deux camps qui, même réprimés, s'avèrent en partie inévitables.

Jean-Pierre Renard, historien et ancien curé dans les Franches-Montagnes, a édité, avec l'appui de Patrick Braun, le *Directorium pro vicariatu generali in episcopatu Basiliensi* de Henrici[2]. La publication comprend deux volumes, l'un donnant l'original latin (volume 2) et l'autre sa traduction intégrale en français ou en allemand (volume 1). Le « journal raisonné » du vicaire général décrit ses activités quotidiennes de 1634 à 1642 : relations avec les autorités laïques de Soleure et d'Autriche antérieure, avec le nonce apostolique à Lucerne, avec les abbayes, couvents et chapitres du diocèse, examens des candidats à la prêtrise et des personnes demandant une cure, rapports exhaustifs sur les nombreuses visites pastorales accomplies à pied et en toute saison. Henrici a visité surtout la partie méridionale de l'ancien diocèse de Bâle, c'est-à-dire des territoires qui se trouvent aujourd'hui dans le nord-ouest de la Suisse : canton du Jura, nord du canton de Soleure, Fricktal (alors en Autriche antérieure, maintenant dans le canton d'Argovie). Il ne s'est guère rendu dans la partie alsacienne, sans doute parce qu'il ne pouvait pas y officier normalement, en raison de la guerre. Ce fut seulement en 1642 qu'il entreprit un voyage dans les régions dévastées par le conflit.

Thomas Henrici est un représentant original de son époque. D'un côté, il combat avec énergie et intransigeance pour imposer le point de vue catholique : Réforme tridentine à l'intérieur, Contre-Réforme envers les « hérétiques ». D'un autre côté, il défend comme théologien et professeur des idées irénistes. Le présent article étudie la personnalité de l'évêque auxiliaire Henrici sous ces deux aspects.

---

[2] Vol. 1 : Henrici Thomas, *Le journal « raisonné » d'un vicaire général du diocèse de Bâle dans la première moitié du xvii[e] siècle*, éd. par Renard Jean-Pierre, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2007 ; vol. 2 : Henrici Thomas, *Directorium pro vicariatu generali in episcopatu Basiliensi (1634-1602)*, éd. par Renard Jean-Pierre, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2007.

Esquisse biographique[3]

Thomas Henrici est né le 23 juin 1597 près de Gand. Ses parents étaient lorrains. Son père, Heinrich Deutsch, venait de la région de Metz ; il était soldat dans l'armée espagnole. Le jeune Thomas fréquenta le collège jésuite de Maastricht. Après des études de philosophie et de théologie à Trèves, Mayence et Pont-à-Mousson, il fut ordonné prêtre en 1621 à Metz et reprit la petite paroisse de Menskirch dans le diocèse de Metz. Il obtint le grade de bachelier en 1622 à Pont-à-Mousson. Précepteur de plusieurs jeunes nobles, tels Ernst Fugger et Johann Diepold von Ostein, neveu du chanoine de Bâle Johann Jakob von Ostein, Henrici accompagna ces jeunes gens à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, où il fut appelé à enseigner la controverse théologique et les Saintes Écritures dès 1623, et reçut en 1624 le titre de docteur en théologie. Il professa durant neuf ans, fut doyen de la Faculté de théologie et deux fois recteur de l'université.

Henrici bénéficia de l'appui de Jean Henri d'Ostein, élu prince-évêque de Bâle en 1628, auquel il succéda en 1630 comme chanoine du chapitre cathédral de Bâle. Depuis la Réforme, ce chapitre résidait à Fribourg-en-Brisgau, ville d'Autriche antérieure. En automne 1632, devant l'approche des Suédois, Henrici se réfugia à Porrentruy, auprès de son protecteur le prince-évêque. En 1633, il se rendit à Rome, à la demande d'Ostein, pour une visite *ad limina apostolorum*. En 1634, l'évêque le nomma vicaire général du diocèse de Bâle et lui procura une prébende du chapitre de Moutier-Grandval à Delémont. Ensuite, Henrici ne cessa de gravir des échelons dans la hiérarchie ecclésiastique : prévôt du

[3] Thomas Henrici n'a fait l'objet que de quelques études biographiques. La première est de sa propre plume : Henrici Thomas, *Bellum e sacrarum litterarum verbis et exemplis descriptum*, Lucerne : apud Davidem Haut, 1639, Dedication (sans pagination) ; Chèvre Fidèle, *Les suffragants de l'ancien évêché de Bâle*, Colmar : H. Huffel, 1906, p. 78-118 ; *Helvetia Sacra*, Vol. I/1, Berne : Francke Verlag, 1972, p. 232, 261, 296, 304 ; Jorio Marco, « Der Basler Weihbischof Thomas Henrici (1597-1660) und sein "Irenicum Catholicum" (1659). Ein Beitrag zur Geschichte der Ökumene im Fürstbistum Basel nach dem Dreissigjährigen Krieg », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, n° 72, 1978, p. 74-106 ; Jorio Marco, « Notice biographique sur Thomas Henrici (1597-1660) », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, Hauterive : Gilles Attinger, 2002-, vol. 6, p. 370. La biographie la plus récente et la plus complète se trouve dans Renard Jean-Pierre, « Introduction générale », in Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. XI-LXXII.

chapitre de Colmar en 1641, doyen du chapitre cathédral de Bâle et missionnaire apostolique en 1643, évêque auxiliaire de Bâle en 1648, avec le titre d'évêque de Chrysopolis ; sa consécration eut lieu dans l'église conventuelle de Muri, en présence du nonce Francesco Boccapadula. Prévôt du chapitre de Saint-Ursanne en 1651, il posa sa candidature au trône épiscopal de Lausanne en 1652, mais fut battu par Jodok Knab. Entre la mort d'Ostein en 1646 et celle d'Henrici en 1660, le trône épiscopal de Bâle ne fut occupé de plein droit que pendant environ quatre ans. Certes le chapitre cathédral procéda à plusieurs élections, mais le Saint-Siège tarda à les confirmer. Durant ces années de vacance, Henrici assuma la conduite spirituelle du diocèse, ainsi que les nombreuses tâches liées à la direction temporelle de l'évêché.

Nous connaissons mal le rôle politique joué par Henrici entre les années 1630 et 1650. Quand des troupes suédoises occupèrent en 1634 la partie de la principauté épiscopale qui relevait du Saint-Empire, Ostein envoya Henrici à Paris afin d'obtenir avec l'aide de Louis XIII le départ des armées étrangères. La mission échoua. Après le massacre de la garnison écossaise qui occupait Saint-Ursanne, en automne 1634, les troupes françaises voulaient détruire la petite cité ; Henrici réussit à la sauver, par une habile médiation. En 1648, après la signature des traités de Westphalie et l'évacuation de la principauté par les troupes étrangères, il reprit la ville de Porrentruy des mains du commandant français. Il contribua sans aucun doute à l'inclusion de la principauté dans le défensional fédéral de 1652 (pour quatre ans), au renouvellement de l'alliance avec les sept cantons catholiques en 1655 et à la politique de rapprochement avec la France, devenue voisine directe, après 1656.

Dans les dernières années de sa vie, le diocèse et la principauté retrouvèrent une situation plus calme. Les évêques Jean François de Schönau et Jean Conrad de Roggenbach recoururent de moins en moins aux services du vicaire général. Constatant avec amertume la baisse de son influence et déçu par la maigreur de ses appointements, Henrici passa désormais le plus clair de son temps chez son beau-frère à Fribourg-en-Brisgau, où il mourut le 19 février 1660 ; il fut inhumé dans le chœur de la cathédrale.

Un prêtre entre Contre-Réforme et Réforme tridentine

Dès son ordination en Lorraine et malgré sa carrière universitaire, Henrici prit au sérieux ses fonctions pastorales, d'abord comme curé d'une petite paroisse lorraine, puis en ville de Fribourg-en-Brisgau. Mais ce fut surtout comme vicaire général, dès 1634, qu'il déploya une grande activité dans ce domaine. À travers ses notes, on découvre un pasteur qui se met au service de son diocèse, avec toutes ses forces physiques et morales, en particulier pour y imposer la Réforme tridentine. Ce qui lui tient surtout à cœur, c'est d'élever le niveau de qualification du clergé, mais aussi d'améliorer le catéchisme dispensé aux fidèles de tous âges. Il s'élève avec détermination contre les ingérences d'instances laïques et ecclésiastiques dans les affaires relevant de l'évêque de Bâle. Ses rapports de visites pastorales offrent un solide aperçu de la vie religieuse et laïque de chaque paroisse inspectée ; ils suivent toujours le même plan : collateur de la paroisse, curriculum (mentionnant surtout les études suivies) du curé et des autres prêtres, appréciation sur leurs qualifications et leur zèle, état des bâtiments et des revenus, nombre des communiants, école, jugement du curé sur ses paroissiens et ses confrères, jugements des paroissiens sur leur curé.

Henrici donne de son diocèse une image contradictoire. Il rencontre des prêtres instruits et zélés dans des paroisses qui fonctionnent bien, mais il tombe aussi sur des situations difficiles et selon lui inacceptables : curés ivrognes et querelleurs, voire « *insolents* », prêtres qui négligent la pastorale, car ils préfèrent s'adonner à des activités comme la chasse et l'agriculture, églises mal entretenues, paroisses aux revenus insuffisants, dommages de guerre (surtout dans le Fricktal et en Alsace). Il constate que, près d'un siècle après le Concile de Trente, le célibat des prêtres n'est pas encore observé partout. Dans certains endroits, le curé vit avec sa famille ou avec ses enfants ; à Wangen par exemple, dans le canton de Soleure, le curé cohabite avec sa fille, son gendre qui exerce la fonction de bedeau et ses petits-enfants. Quelques prêtres entretiennent des relations avec une ou plusieurs femmes et ont des enfants illégitimes.

La situation confessionnelle fait l'objet d'une attention particulière, surtout dans les zones proches des territoires protestants. Le futur auteur de l'*Irenicum catholicum*, partisan convaincu de la Contre-Réforme,

lutte avec énergie contre l'infiltration des idées protestantes dans les paroisses catholiques et contre tout affaiblissement des frontières confessionnelles, déjà fixées pour la plupart avant les années 1630. Il exige que les autorités laïques expulsent les domestiques et immigrants protestants[4], que les enfants catholiques ne soient pas envoyés dans les écoles protestantes des environs (notamment à Neuchâtel)[5] et que les mariages mixtes soient empêchés par tous les moyens. Malgré la stricte délimitation des confessions, il y avait encore de nombreuses situations où la frontière religieuse était une source de conflits, mais aussi des cas de franchissement que les autorités ecclésiastiques et laïques avaient de la peine à maîtriser. En voici quelques exemples :

- Balthasar Juncker, curé de Wolfwil et Fulenbach, villages soleurois sur l'Aar, en face de la rive bernoise, avait plusieurs maîtresses, dont une dans la proche bourgade protestante d'Aarbourg. Catholiques soleurois et protestants bernois étaient scandalisés et exigeaient que l'intéressé soit éloigné de la frontière (mais ils ne demandaient pas que le personnage soit relevé de ses fonctions pastorales !)[6].
- Aux bains de Lostorf, dans le canton de Soleure, fréquentés aussi par des protestants, la chapelle était ouverte à tous les curistes. Comme des baigneurs protestants y avaient fait des frasques, Henrici ordonna de la fermer[7].
- À Herznach dans le Fricktal, quelques catholiques se rendaient pour leur travail dans la région d'Aarau (alors bernoise), y faisaient même baptiser leurs enfants et fréquentaient des temples protestants ; de nombreux mariages mixtes avaient été contractés et n'avaient pas été régularisés par une abjuration du conjoint protestant[8].

---

[4] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 313, par exemple à Balsthal, ou Henrici Thomas, *Directorium…*, *op. cit.*, p. 360 : « *Quidam haereticus pictor, de fide periculose disputans, non tolerandus* ».

[5] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 85 : le tenancier de l'auberge « Zum Löwen » avait envoyé un fils se former chez les protestants de Neuchâtel ; Henrici Thomas, *Directorium…*, *op. cit.*, p. 90 : « *Hospes ad leonem filium habet apud haereticos Neoburgi, et ancilla domini de Lewenburg, qui ibi in exilio moratur, haeretica est* ».

[6] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 44/45, 47.

[7] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 70.

[8] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 145.

- La situation confessionnelle n'était pas encore stabilisée dans les bailliages germanophones de la principauté épiscopale (Birseck, Pfeffingen et Zwingen). Ces territoires proches de la ville de Bâle avaient embrassé la Réforme dans les années 1520. Le prince-évêque Jacques Christoph Blarer de Wartensee avait commencé en 1580 à les ramener au catholicisme et l'opération s'était officiellement achevée avec succès dans les années 1620. Henrici rapporte pourtant qu'en 1635 à Liesberg[9] (bailliage de Zwingen), la jeune génération avait certes une instruction religieuse satisfaisante, mais que les idées « luthériennes » prédominaient encore chez les personnes plus âgées. Les fidèles fréquentaient la messe brièvement, mais s'attardaient aux homélies et défendaient l'opinion selon laquelle toutes les religions étaient bonnes. Le vicaire général avait du reste aussi rencontré cette attitude empreinte d'un œcuménisme subversif dans les zones soleuroises proches de la frontière confessionnelle avec Berne. Les aînés de Liesberg pensaient en outre que tout allait mieux autrefois, quand ils étaient protestants. L'occupation de la principauté épiscopale et du Fricktal par les Suédois donna un nouvel élan au protestantisme clandestin. À Liesberg, les choses allèrent si loin que quelques paroissiens voulurent convaincre leur curé de devenir protestant et de se marier. Henrici loue en revanche les catholiques de Rheinfelden qui, en 1634, malgré l'occupation suédoise, ne suivirent pas les discours tentateurs des prédicants protestants et restèrent fidèles à l'Église catholique[10].

- Parmi les cas de franchissement de la frontière confessionnelle, il y avait les conversions. Étonnamment, Henrici n'en parle guère, peut-être parce qu'il ne mentionne que les situations problématiques et garde le silence sur les conversions « *réussies* ». Il exprime ainsi son irritation à propos d'un ermite qui vivait avec femme et enfants à Wolfwil[11] dans le canton de Soleure ; l'homme venait de Bâle, sa femme de Zurich. À Balsthal[12], le maître d'école était un

[9] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 111.

[10] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 127.

[11] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 77.

[12] Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 85.

ancien pasteur protestant qui avait exercé son ministère pendant douze ans avant de se convertir ; mais il n'avait pas encore fait sa confession de foi catholique, ce qu'il devait faire sans tarder.

Henrici avait trois alliés dans sa lutte contre ce qu'il appelle toujours « *l'hérésie* » :

- D'abord le clergé du diocèse, qui évidemment l'appuyait sans hésitation dans ce combat. Les doyens des chapitres ruraux étaient les premiers à le soutenir dans la mise en œuvre des réformes ecclésiastiques et dans son refus du protestantisme[13].

- Ensuite les autorités laïques, c'est-à-dire (en dehors de la principauté, où le pouvoir temporel appartenait au prince-évêque et le cas échéant au vicaire général Henrici lui-même) les baillis soleurois auxquels il s'adressait régulièrement et, en Alsace et dans le Fricktal, les représentants de la maison de Habsbourg-Autriche, en qui il avait toute confiance. Face aux autorités politiques soleuroises, il avait une attitude réservée, parce qu'elles étaient favorables à une Église liée à l'État et ne cessaient de limiter la liberté d'action des responsables ecclésiastiques. Cependant, ici comme ailleurs, le partage des tâches était clair : le vicaire général mettait en place la Réforme catholique, par des mesures internes à l'Église, éventuellement avec l'appui du bailli ; les autorités laïques s'occupaient des dispositions antiprotestantes relevant de la Contre-Réforme.

- Enfin, sans le vouloir, les prédicants protestants des régions voisines étaient aussi des alliés. Ils n'avaient pas de contact ni de discussion avec Henrici, mais travaillaient dans la même direction que lui : chacun voulait repousser de son territoire la religion étrangère et séparer le mieux possible ses propres ouailles des adeptes de l'autre confession[14].

---

[13] Voir par exemple l'instruction donnée par Thomas Henrici au curé de Delémont pour la visite du décanat du Buchsgau le 16 avril 1635, ainsi que le rapport de ce dernier : HENRICI Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, *op. cit.*, p. 38-61.

[14] HENRICI Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 145 (Herznach/Fricktal) ; HENRICI Thomas, *Directorium…*, *op. cit.*, p. 156 : « *Item multi cum acatholicis matrimonia contrahunt, cum tamen praedicantes diligentissime impediant, ne ipsorum aliqui ad nos per matrimonia transeant* ».

Malgré cette stratégie de confinement, Henrici ne craignait pas le contact direct avec des « *hérétiques* ». Par exemple, lors d'un de ses déplacements à pied, il rencontra par hasard sur la grand-route près de Welschenrohr un groupe de cavaliers bâlois[15], parmi lesquels se trouvait un homme qu'il connaissait, le receveur protestant du chapitre cathédral à Bâle. Henrici et les Bâlois trinquèrent ensemble.

Contre-Réforme et irénisme dans l'œuvre théologique de Henrici[16]

L'activité savante du jeune professeur Henrici à l'Université de Fribourg-en-Brisgau se déploya dans le champ des deux disciplines qu'il enseignait : la controverse ou polémique théologique et les Saintes Écritures. Il s'intéressa en premier lieu à l'exégèse biblique des luthériens et des calvinistes et fut bientôt considéré comme l'un des meilleurs connaisseurs de la théologie protestante. Dans sa première disputation, en 1625, il suivit encore les règles de la controverse sévère, en opposant strictement la *thesis haeretica* à la *thesis catholica*. Mais dès l'année suivante, dans sa disputation *Ubinam sit vera Christi in terris ecclesia*, il aborda un thème qui allait l'occuper durant toute sa vie : la réunification pacifique de tous les chrétiens dans la foi. Son écrit était une réponse au traité *Scutum catholicae veritatis*[17] du

---

15 Henrici Thomas, *Le journal raisonné…*, *op. cit.*, p. 189.

16 Bibliographie des œuvres de Thomas Henrici (titres abrégés) : 1. *Decades tres antithesium catholicarum de tribus ecclesiae militantis membris, nimirium de clericis, monachis & laïcis*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1625 (dispute) ; 2. *Disputatio theologica de ss. eucharistiae qua sacramento qua sacrificio*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1625 (dispute) ; 3. *Ubinam sit vera Christi in terris ecclesiae quod omnibus Romanae Ecclesiae Hostibus studiose considerundum*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1626 (dispute) ; 4. *Quaestio theologica utrum S. Paulus in epistola ad Romanos fuerit Lutheranum*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1626 (dispute) ; 5. *Thesaurus spiritualis Rerum ac Documentorum variorum pertinentium ad Sodalitatem B. Virginis Mariae*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1626 ; 6. *Quaestio theologica ostendens congregationem Lutheranam non esse ecclesianum Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1629 (disputes) ; 7. *Doctrinae moralis*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1628 ; 8. *Anatomia confessionis Augustaneae*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1631 ; 9. *Bellum e sacrarum litterarum verbis et exemplis descriptum*, Lucerne : David Maunt, 1639 ; 10. *Catena biblica*, Lucerne : David Maunt, 1642 ; 11. *Irenicum Catholicum*, Fribourg-en-Brisgau : Theodor Meyer, 1659 ; 12. *Statuta venerabilis Capituli Buchsgaudiae renovata ab… Dno Joanne Henrico ab Ostein, Episcopo Basiliensi… Per… Dnum Thomam Henrici…Cathed. Basil. Ecclae Archidiaconum, et Vicarium generalem. Anno 1641*, Fribourg en Suisse, sans date (imprimé entre 1764 et 1772).

17 Froereisen Isaac, *Scutum Catholicae Veritatis*, Strasbourg : Ledertz, 1625.

protestant Isaac Froereisen, professeur à Strasbourg, qui avait diffamé l'Église catholique comme *« meretrix babylonica »*. Henrici reproche à Froereisen la fureur aveugle *(« furor caecus »)* dont il fait montre à l'égard de ses adversaires théologiques et il l'appelle, en s'appuyant sur des citations de saint Augustin, à un débat honnête et pacifique. L'ouvrage est rédigé sur un ton conciliant peu habituel à cette époque. Henrici ne lance aucune attaque directe ou personnelle contre les protestants ; il souligne constamment les points communs. Dans cette œuvre de jeunesse, il montre déjà une bonne connaissance de la Bible, des Pères de l'Église, des écrits des réformateurs et des différentes confessions de foi protestantes, y compris les confessions helvétiques.

En 1631, il fit paraître son *Anatomia Confessionis Augustanae*, résumé des études qu'il menait depuis plusieurs années sur les idées des protestants, en particulier celles des luthériens. Il montrait à ces derniers qu'ils s'étaient peu à peu éloignés, à partir de 1530, de la Confession d'Augsbourg. Un retour radical à ce texte, qui était en grande partie compatible avec la doctrine catholique, serait un premier pas vers une réunification des confessions. Ensuite, les petites différences qui subsisteraient encore pourraient être rapidement écartées.

Le fait qu'il ait dû fuir Fribourg-en-Brisgau et qu'il ait été souvent confronté aux malheurs de la guerre accentua sa tendance à l'irénisme et au pacifisme. Réfugié au château fort de Birseck pour éviter la soldatesque suédoise, française et impériale qui occupait Porrentruy, il écrivit le traité pacifiste *Bellum e sacrarum litterarum verbis et exemplis descriptum*, qu'il fit imprimer en 1639 à Lucerne, c'est-à-dire en pays neutre (la Suisse était déjà neutre). Il y condamnait la guerre, tragédie sanglante qui divise et affaiblit les peuples chrétiens, transforme les hommes en brutes, sème la mort et la destruction, ébranle l'Église et la religion. Le fils de soldat appelle les princes à mettre fin à la guerre malheureuse qui anéantit les plus belles provinces de l'Allemagne et à signer la paix. Au lieu de gaspiller leurs forces contre leurs frères chrétiens, les princes devraient les unir pour lutter contre les ennemis de la chrétienté. En 1642, il publia, également à Lucerne, sa *Catena biblica* en quatre volumes. Il y fondait toute la théologie catholique sur la Bible, afin de contrer la thèse protestante selon laquelle la foi catholique ne se baserait pas sur les Saintes Écritures.

Mais le plus connu de ses ouvrages est sans aucun doute l'*Irenicum catholicum*, qu'il fit paraître en 1660 à Fribourg-en-Brisgau, peu avant sa mort. Il s'agit du seul livre de Henrici rédigé en allemand, sous un titre baroque qui en donne le programme :

> *Irenicum Catholicum*
>
> *oder Allgemeiner Religions-Friede. Das ist eine kurze und nicht allein in der Heiligen*
>
> *Göttlichen Schrift, sondern auch in*
>
> *der Augsburgischen Konfession gegründeter*
>
> *Beweis, dass alle, die sich zu dieser bekennen,*
>
> *mit der römischen Kirche einen beständigen Frieden in Glaubenssachen*
>
> *aufrichten sollen.*
>
> *Allen friedliebenden Herzen vorgestellt von*
>
> *Thomas Henrici.*

(C'est-à-dire : *Irenicum catholicum* ou paix religieuse générale. Brève démonstration, fondée non seulement sur les Saintes et Divines Écritures, mais aussi sur la Confession d'Augsbourg, que tous ceux qui reconnaissent cette dernière devraient conclure en matière de foi une paix durable avec l'Église romaine. Ouvrage présenté à tous les cœurs épris de paix par Thomas Henrici.)

Le livre est dédié au cardinal Frédéric de Hesse-Darmstadt[18], qui s'était converti au catholicisme en 1637, à l'âge de 21 ans, avait remporté une victoire navale devant Alger comme amiral d'une petite flotte de l'ordre de Malte et était devenu plus tard grand-maître des chevaliers de Saint-Jean à Heitersheim près de Fribourg-en-Brisgau et évêque de Wroclaw (Breslau). Le cardinal et d'autres membres de la maison de Hesse sont donnés comme des exemples de personnalités ayant rejoint l'Église catholique avant de s'engager sur le front le

---

[18] Köchli Ulrich, « Friederich von Hessen-Darmstadt », in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 23, Nordhausen : Verlag Traugott Bautz, 2004, col. 424-433.

plus avancé dans la lutte contre les ennemis de la chrétienté. Dans l'*Irenicum*, Henrici reconnaît qu'il y a eu des abus dans l'Église médiévale, mais affirme qu'ils ont été éliminés depuis le Concile de Trente. Comme dans ses ouvrages antérieurs, il veut prouver que la Confession d'Augsbourg est largement compatible avec la doctrine catholique. Malicieusement, il relève les grandes querelles qui divisent les protestants eux-mêmes et explique en dix points pourquoi les luthériens devraient se réconcilier avec Rome. Parmi ces bonnes raisons, il mentionne en particulier le fait que les reproches adressés aux catholiques sont « *d'épouvantables calomnies sans fondement et des accusations fausses et sans preuve* », ainsi que le but commun de la lutte contre les Turcs.

L'*Irenicum* n'eut guère d'effet apaisant dans le conflit confessionnel, à son époque. Le landgrave Georges de Hesse-Darmstadt (frère du cardinal), resté luthérien, le fit immédiatement réfuter par le théologien Meno Hanneken, qui publia en 1665 l'*Irenicum Catholicum-Evangelicum*[19]. Henrici s'affirme néanmoins comme un représentant de l'irénisme catholique ; il compte parmi les précurseurs de l'œcuménisme, même s'il ne place pas toutes les Églises au même niveau. Il ne s'agit pas pour lui de réunir des partenaires égaux en droit, même s'il use d'un ton sobre et amical. Malgré son désir de paix, il exige des protestants qu'ils reviennent au sein de l'Église catholique et espère que « *davantage encore de convertis issus de maisons princières se tournent un jour vers le vrai et fidèle giron de notre mère l'Eglise* ». Il n'entre pas en matière sur les questions de foi, mais seulement sur certains usages, comme la communion sous les deux espèces. Il ne pense jamais à relativiser l'exclusivité de la vérité catholique. Il s'adresse uniquement aux adeptes de la Confession d'Augsbourg et non aux calvinistes, car il considère que le fossé théologique entre ces derniers et l'Église catholique est trop profond.

***

[19] Hanneken Meno, *Irenicum Catholico-Evangelicum oder Allgemeiner recht Christlicher Religion-Fried*, Giessen & Lübeck : Kärger & Jäger, 1663.

Notre Lorrain évêque auxiliaire de Bâle est sans aucun doute l'un des ecclésiastiques les plus éminents ayant vécu en Suisse au XVIIe siècle. Profondément enraciné dans son Église et convaincu des vérités de la foi catholique, il s'est adressé aux protestants en laissant de côté les polémiques stériles pour se placer sur le plan de l'argumentation théologique, aplanissant ainsi la voie d'une réunification des Églises chrétiennes. Il apparaît comme l'un des principaux irénistes catholiques du XVIIe siècle. Mais cela ne l'empêche pas, dans son ministère pastoral et dans ses fonctions politiques, d'adopter résolument la ligne de la Contre-Réforme, quand il s'agit d'imposer sur le terrain les volontés catholiques, en recourant au besoin à la puissance publique, et de repousser l'influence luthérienne. Défenseur de l'irénisme en théologie, adepte de la Contre-Réforme dans la pratique pastorale et politique, Henrici est resté déchiré entre ces deux pôles, tout comme le siècle dans lequel il a vécu.

(traduction française : Pierre-G. Martin)

Entre irénisme et controverse - La réécriture historique de la différence confessionnelle chez le théologien palatin Heinrich Alting (1583-1644)

Pierre-Olivier Léchot

Résumé

Figure de la haute orthodoxie calviniste, Heinrich Alting (1583-1644), professeur à Heidelberg puis à Groningue, est généralement considéré comme un des pères de l'histoire des dogmes. Il fut pourtant un théologien engagé dans les problématiques confessionnelles de son époque ; quoique défendant clairement le calvinisme palatin dans ses ouvrages, il se fit également le défenseur d'un rapprochement avec le luthéranisme. Quelles conséquences ces options eurent-elles sur sa conception de l'histoire du protestantisme dans l'Empire ? C'est à cette question que la présente étude tente de répondre.

Le 17 novembre 1655, le pasteur écossais John Dury (v. 1600-1680), alors en visite diplomatique à Cassel afin d'y promouvoir son projet de rapprochement entre luthériens et calvinistes, écrivait à son correspondant zurichois, le théologien Johann Rudolf Stucki, qu'il voyait avec regret les ministres de Genève persister à qualifier leurs homologues luthériens de « *nos Frères de la Confession d'Augsbourg* »[1]. Selon Dury, ce qualificatif

[1] Dury à Stucki, 17 novembre 1655, manuscrit conservé à Zurich, Staatsarchiv, E II 457c, fol. 331a. Sur Dury, voir : Léchot Pierre-Olivier, *Un christianisme « sans partialité ». Irénisme et méthode chez John Dury (v. 1600-1680)*, Paris : H. Champion, 2011.

était en effet déplorable puisque de nombreux auteurs s'étaient évertués, depuis de nombreuses années, à démontrer que les Églises réformées reconnaissaient la *Confessio Augustana*, au même titre que les luthériennes – parmi ceux-ci, Dury citait en particulier le théologien de Marbourg Johannes Crocius (1590-1659)[2]. C'était d'ailleurs, poursuivait-il, l'un des acquis des récents traités de paix d'Osnabrück que d'avoir reconnu ce fait. Le qualificatif genevois maintenait donc à ses yeux une « *séparation hors d'usage* » à laquelle il convenait de renoncer si l'on tenait à faire avancer l'entreprise de paix ecclésiale à laquelle il se vouait alors corps et âme. Si la réalité historique semble avoir donné tort au théologien écossais (puisque de nombreux débats à ce sujet auront encore lieu jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle[3]), son intervention agacée auprès de son correspondant helvétique permet néanmoins d'attirer l'attention sur un enjeu important des tentatives iréniques de la première moitié du XVII^e^ siècle : la démonstration de l'adhésion des Églises réformées d'Allemagne à la Confession d'Augsbourg.

C'est un fait bien connu, la Paix d'Augsbourg de 1555 avait établi qu'on ne pouvait entreprendre de répression, au nom de motifs confessionnels, contre les États de l'Empire appartenant à la Confession d'Augsbourg[4].

---

2 Dury pensait sans doute à l'ouvrage publié par CROCIUS Ludwig, *Summarische Nachricht : und beweißliche anzeige Daß die Evangelischen Reformirter Religion Zugethane so ein zeithero in Teutschland under Zwinglii und Calvini verhaßten Nahmen ubel außgeruffen worden Niemal in ordentlicher angestellter Reichs : oder andern ziemlichen Versamlung* […] *von gesampten Ständen der Augspurgischen Confession durch einmühtigen Schluß verdampt*, Grebenstein : Schadewitz, 1636, qui connut plusieurs rééditions entre 1639 et 1645.

3 LEUBE Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig : A. Deichert, 1928, p. 189-191.

4 *« § 15 Und damit solcher Fried auch der spaltigen Religion halben, wie aus hievor vermelten und angezogenen Ursachen die hohe Nothdurfft des H. Reichs Teutscher Nation erfordert, desto beständiger zwischen der Röm. Kayserl. Maj., Uns, auch Churfürsten, Fürsten und Ständen des H. Reichs Teutscher Nation angestellt, aufgericht und erhalten werden möchte, so sollen die Kayserl. Maj., Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des H. Reichs keinen Stand des Reichs von wegen der Augspurgischen Confession und derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege wider sein Conscientz, Gewissen und Willen von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder nochmals aufrichten möchten, in ihren Fürstenthumen, Landen und Herrschafften tringen oder durch Mandat oder in einiger anderer Gestalt beschweren oder verachten, sondern bey solcher Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch ihren Haab, Gütern, liegend und fahrend, Land, Leuthen, Herrschafften, Obrigkeiten, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten ruhiglich und friedlich bleiben lassen, und soll die streitige Religion nicht anders dann durch Christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem, Christlichem Verstand und Vergleichung gebracht werden, alles bey Kayserl. und Königl. Würden, Fürstl. Ehren, wahren Worten und Pön des Land-Friedens » (Abschied der Röm[isch] königl[ichen] Majestät und gemeiner Stände auff dem Reichs-Tag zu Augsburg auffgericht, im Jahr 1555* disponible sur http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle, consulté le 15 janvier 2011).

Cette paix, qui impliquait donc une reconnaissance de la foi luthérienne dans les terres d'Empire qui la professaient, n'intégrait pas, de manière explicite, les Églises, alors quasi inexistantes au sein du *Reich*, nées de la seconde Réformation de frappe calviniste. Or, dans les années qui suivirent, d'importantes régions luthériennes basculèrent dans le camp calviniste, comme, par exemple, le Palatinat[5].

Comme l'a fort bien montré Howard Hotson, la situation de non-intégration des réformés dans la Paix d'Augsbourg fut à l'origine du grand mouvement d'écrits iréniques rédigés par les théologiens du Palatinat depuis le milieu des années 1560 en faveur d'un rapprochement entre luthériens et calvinistes, mouvement qui atteindra son apogée avec l'*Irenicum* de David Pareus (1548-1622), paru en 1614[6]. Il s'agissait en particulier pour les théologiens de Heidelberg de faire reconnaître, sur le plan légal, le droit des États calvinistes à être protégés, comme les luthériens, par les termes de la Paix d'Augsbourg. Or, une telle reconnaissance ne pouvait être envisagée que si la question de l'adhésion des réformés à la Confession d'Augsbourg était définitivement tranchée. Cela signifie qu'il convenait de démontrer, *historiquement* et *théologiquement*, l'accord des réformés avec la *Confessio Augustana* tout en justifiant, par ailleurs, la distance prise avec les luthériens sur un certain nombre de points doctrinaux précis[7].

---

[5] L'un des objectifs de la *Formule de Concorde* promulguée par les luthériens consistait précisément à montrer en quoi les réformés déviaient de la Confession d'Augsbourg sur le plan doctrinal et, ce faisant, à laisser entendre qu'ils ne pouvaient être considérés comme inclus dans la Paix de 1555. C'est du moins ainsi que l'interprétèrent les réformés ; voir à ce sujet : Bèze Théodore de, *Correspondance*, éd. par Dufour Alain, Nicollier Béatrice, Bodenmann Reinhard, Genève : Librairie Droz, 1995, t. 18 (1577), en particulier l'introduction, p. VII-VIII ; et Bèze Théodore de, *Correspondance*, éd. par Dufour Alain, Nicollier Béatrice, Bodenmann Reinhard, Genève : Librairie Droz, 1996, t. 19 (1578), p. XI-XVI.

[6] Cf. Hotson Howard, « Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563-1648 », in Louthan Howard, Zachman Randall C. (eds.), *Conciliation and Confession : the Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2004, p. 228-285 ; Leube Hans, *Kalvinismus und Luthertum…*, *op. cit.*, p. 39-73.

[7] Leube Hans, *Kalvinismus und Luthertum…*, *op. cit.*, p. 43-48.

Les ouvrages des théologiens palatins de la première partie du XVII[e] siècle sont donc d'un intérêt certain, puisqu'ils permettent d'étudier la façon dont ces derniers furent amenés à reconsidérer la différence religieuse entre réformés et luthériens et à mettre en place une série de mécanismes d'ajustement et de réorientation de ce qu'est l'identité confessionnelle afin que la leur pût correspondre à celle exprimée dans la Confession d'Augsbourg. Cette appréhension de la frontière confessionnelle, nous aimerions l'aborder ici en nous demandant plus particulièrement comment cette situation délicate a pu influencer le regard historique d'un théologien palatin en particulier, en l'occurrence Heinrich Alting (1583-1644)[8].

Alting : un théologien engagé

Ce dernier était bien connu de Dury et de ses amis avec lesquels il entretint une relation qui ne fut pas toujours des plus harmonieuses[9]. Né à Emden, Alting avait fait ses études à Groningue puis à Herborn, sous la férule du grand commentateur biblique qu'était Johannes Piscator (1546-1625). D'abord précepteur de deux princes allemands qu'il avait accompagnés lors de leurs études à Sedan, Alting fut ensuite nommé précepteur du prince héritier palatin, le

---

8 Cf. Clarke Samuel, « The Life of Henry Alting, who dyed Anno Christi 1644 », in Clarke Samuel, *The Marrow of Ecclesiastical History contained in The Lives of one hundred forty eight Fathers, Schoolmen, first Reformers and Modern Divines which have flourished in the Church since Christ's time to this present Age*, London : William Roybould, 1654, p. 985-997 ; Ritschl Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig puis Göttingen : Hinrich'sche Buchhandlung puis Vandenhoeck & Ruprecht, 1908 et 1926, t. 1, p. 30-32 et t. 3, p. 377-381 ; Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17.* Jahrhundert, Spire : Zechner Buchdruckerei, 1963, p. 46-79 ; *Allgemeine Deutsche Biographie*, Munich et Leipzig : Duncker & Humbolt, 1875, t. 1, p. 367-368 ; *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1896, t. 1, p. 414 ; *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Leiden : A.W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1911, t. 1, p. 94-96 ; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen : Mohr & Siebeck, 1957, t. 1, p. 294 ; *Bio-bibliographisches Kirchen-Lexikon*, Hamm : T. Bautz, 1990, t. 1, col. 132 ; et Drüll Dagmar, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1851*, Berlin et Heidelberg : Springer Verlag, 2002, p. 11-13.

9 Sur le désaccord entre Alting et Kaspar Streso (1605/6-1664), proche ami de Dury, voir : Léchot Pierre-Olivier, *Un christianisme « sans partialité »…*, *op. cit.*, p. 335, n. 3.

futur « *Winterkönig* », Frédéric V. Il accompagna du reste ce dernier, devenu prince-électeur, lors de son voyage en Angleterre en 1613 et devint très rapidement par la suite professeur de dogmatique à l'Université d'Heidelberg. En 1614, Alting prononça les vœux officiels adressés par la Faculté de théologie au nouveau souverain à l'occasion de sa majorité. En 1618, il fut délégué avec ses collègues Abraham Scultetus (1566-1625) et Paul Toussain (1572-1634) au Synode de Dordrecht où il se révéla un fervent opposant à la doctrine d'Arminius. De retour dans le Palatinat, Alting ne put profiter longtemps du triomphe de l'orthodoxie calviniste sur l'arminianisme. En septembre 1622, alors qu'il était doyen de la Faculté de théologie, il vécut en effet la prise d'Heidelberg par les armées du comte Tilly et ne parvint à échapper au sac de la ville qu'après une série de péripéties qui le virent finalement gagner les Provinces-Unies. Frédéric V, également exilé aux Pays-Bas, en fit alors le précepteur de son fils aîné avant qu'un appel à l'Université de Groningue ne permît à Alting de retrouver la vie académique, de 1627 jusqu'à sa mort, survenue en 1644. Alting, lors de sa période heidelbergeoise, fut donc le contemporain de ce mouvement irénique dont nous avons fait mention en introduction. Il constitue ainsi un exemple des plus intéressants pour notre propos, et ce d'autant plus que, chez lui, démarche historique et réflexion théologique se trouvent intimement liées. L'édition de ses œuvres par son fils Jacob (1618-1679), à partir des années 1640, permet en effet de mesurer l'importance de l'histoire dans la réflexion théologique de ce professeur que rien ne destinait initialement à endosser les vêtements de l'historien. On s'accorde ainsi à voir en lui l'un des premiers auteurs à avoir envisagé l'approche de la théologie sous un angle historique ; c'est ce qui le situe, à côté de l'Écossais John Forbes of Corse (1593-1648), aux origines de l'histoire des dogmes, qui connaîtra sa période de gloire au XIXe et au commencement du XXe siècle[10].

---

[10] Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 62-63. Cf. Filser Hubert, *Dogma, Dogmen, Dogmatik : eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster : LIT, 2001, p. 384-386.

Controverse et apologie

Dans ses divers ouvrages historiques[11], Alting défend bien évidemment les choix qui conduisirent à l'émergence de sa confession protestante et plus particulièrement réformée. Sa lecture de l'histoire se développe en effet à partir d'un système binaire de « *depravatio-reformatio* » qu'il tire de l'Histoire sainte[12]. Or ce schéma, notre auteur l'adapte également à l'histoire précédant la Réforme, tout en se révélant conforme à la tradition historique protestante sur ce point en décelant déjà, sous la décadente période médiévale et scolastique, ces « *testes veritatis* » dont Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) avait dressé le catalogue[13].

[11] Nous nous sommes principalement arrêté aux ouvrages suivants : Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae », in *Monumenta Pietatis & Literaria Virorum in Re Publica & Literaria Illustrium, Selecta*, Francoforti ad Moenum : Apud J.M. à Sande, 1702, p. 129-250 ; et Alting Heinrich, *Theologia Historica sive Systematis Historici Loca quatuor*, Amstelodami : Apud J. Janssonium, 1664 ; nous aurons également recours à Alting Heinrich, *Exegesis Logica & Theologica Augustanae Confessionis : cum Appendice Problematica ; Num Ecclesiae Reformatae in Germaniâ pro Sociis Augustanae Confeßionis agnoscendae & habendae sint ?*, Amstelodami : Apud J. Janssonium, 1647. L'étude qu'a menée Gustav A. Benrath de l'*Historia Ecclesiae Palatinae* souligne que, quoique rédigée et professée à Groningue après l'exil d'Alting, celle-ci fut conçue dans le contexte de ses premières années d'enseignement, soit durant sa période palatine, ainsi que l'attestent de nombreuses références à des documents manuscrits conservés à Heidelberg ; cf. Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 51. À propos de cette dernière, relevons qu'il en existe une seconde édition parue en 1728 et basée sur le manuscrit d'Alting, celle de 1702 se fondant sur les notes d'un étudiant. Bien qu'annoncée comme « *elegantior emendatior et auctior* », l'édition de 1728 ne se distingue pourtant de la première que par une division en chapitres et quelques corrections mineures ; cf. Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 49. N'ayant pu avoir accès qu'à l'édition de 1702, c'est à celle-ci que nous nous référons dans les pages qui suivent. À relever enfin qu'il existe une traduction néerlandaise de cette même édition.

[12] Ainsi, à propos de la connaissance de Dieu (la « théo-logie »), Alting voit se succéder un âge d'or, constitué par celle révélée à l'Adam d'après la Chute, et une première dépravation de celle-ci représentée par la « *theologia falsa* » du fratricide Caïn. Cette grille de lecture le pousse à voir en Noé, Abraham, Moïse ou David les héros de réformations successives initiées par Dieu et en Siméon ou Jean Baptiste les conservateurs d'une théologie véritable en périodes de décadence (il parle alors de « *theologiae verae conservatio* »). Voir : Alting Heinrich, *Theologia historica…*, *op. cit.*, p. 9-20 ; Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 71-73, qui souligne la proximité d'Alting avec Mélanchthon sur ce point.

[13] Dans son histoire de l'Église palatine, sous le chapitre de la « *preparatio ad piam reformationem* », Alting égrène ainsi les différents précurseurs de la Réforme que furent à ses yeux les illustres Agricola, Reuchlin ou Érasme (et dont il ne manque pas de souligner les liens avec le Palatinat), mais aussi ce héros moins connu mais tout aussi important sur le plan local que fut Wessel Goesvort (ou Gansfort, mort en 1489), maître d'Agricola. Voir Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 131-137.

Dans sa description des origines de la Réforme, le modèle biblique est prépondérant en même temps que révélateur. Comme autrefois le christianisme se répandit à partir de Jérusalem – la Sion vétéro-testamentaire à partir de laquelle le prophète Michée avait promis que se propagerait la doctrine salutaire –, c'est à partir de deux villes que se développa le mouvement de réforme de la chrétienté occidentale : Wittenberg et Zurich, ces « *métropoles illustres* », qui peuvent à bon droit être considérées comme les « *mères nourricières* » de la Réforme[14]. Alting, omettant sans doute à dessein de parler de Genève à ce propos, s'empresse en revanche de préciser que la Réforme initiée par Zurich et adoptée par nombre de territoires dont il donne la liste se révèle plus pure que celle de Wittenberg :

> *« De toutes ces Eglises [issues] de l'une et de l'autre métropole, même si elles défendirent une cause commune contre le papisme, c'est plutôt à celles [issues] de la seconde, celles qui suivent la confession zurichoise, que peut être accordée, à un meilleur titre, cette prérogative parce qu'elles sont mieux purgées des erreurs et de la superstition papale, qu'elles sont plus pures de même qu'elles se trouvent plus exposées à la haine perpétuelle et sans borne du pape et de ses sectateurs. »*[15]

C'est à Zurich, et à la doctrine qui y fut défendue, qu'Alting affilie clairement les Églises palatines placées, comme il l'écrit, « *sous la protection de la maison électorale* », quoique les origines de leur Réforme soient dues à l'Église de Wittenberg plus qu'à celle de Zurich. Cette association de Zurich et de la doctrine réformée à une Jérusalem plus pure conduit naturellement Alting à des affirmations sans ambiguïté : pour lui, les « *orthodoxi* » sont toujours les réformés, pas les luthériens, même les plus éclairés[16]. Zwingli est en effet celui qui, pour Alting, éloigna le plus efficacement de l'Église les idoles de la superstition, que le dogme

---

[14] Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 129-130. Cette image se retrouve dans le discours d'Alting commémorant le centenaire de l'affichage des thèses contre les indulgences de Martin Luther (1617). Cf. Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 44.

[15] « Quae omnes utriusque Metropoleos Ecclesiae, etsi communem contra Papatum causam agant, alteris tamen, quae Tigurinam Confessionem sequuntur, haec praerogativa optimo titulo tribuitur, quod ab erroribus & superstitione Papatus purgatories sint, ac puriores eoque gravioribus Papae & asseclarum ejus odiis perpetuis obnoxiae » (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 129-130).

[16] Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 180, 224 et 240.

de la présence réelle encore partiellement défendu par certains avant lui contribuait à maintenir[17]. Alting se place donc naturellement dans sa ligne et dans celle des plus grands théologiens de la tradition réformée que sont pour lui Mélanchthon, Calvin et Ursinus[18] ; reconnaître cette affiliation, c'est en effet pour lui reconnaître que l'on se situe clairement du côté de la vérité dont il entend explicitement se faire le défenseur[19].

Cette approche rejaillit naturellement sur la vision de l'histoire de l'Église palatine développée par Alting. Il distingue ainsi trois étapes dans le développement de la Réforme sur les bords du Neckar : tout ce qui précède le règne d'Ottheinrich (1556-1559), et qui concerne donc principalement celui de Frédéric II (1544-1556), est associé à une « *inchoatio reformationis* », un commencement de réforme, de même que le court exercice du pouvoir d'Ottheinrich n'est qualifiable, d'après notre auteur, que de « *progressus* ». Tout tend donc, dans la narration proposée par Alting, vers l'avènement de Frédéric III, en 1559, et vers l'instauration, sous sa férule, des réformes qui achevèrent en quelque sorte l'établissement de la vraie doctrine, sous la forme de ce qu'Alting nomme une « *perfectio* »[20].

Irénisme historiographique ?

Malgré ces éléments nettement confessionnels, il faut pourtant souligner qu'Alting n'hésite pas à mettre en place une série de procédés rhétoriques allant clairement dans le sens d'une relativisation de la frontière confessionnelle entre luthériens et calvinistes. Le premier consiste en une accentuation des origines communes des deux Réformes, le second en une relativisation de leurs différences doctrinales et le troisième en une mise en évidence de la continuité qui relie les réformés aux origines communes de la Réforme.

---

17 Alting Heinrich, *Theologia historica…*, *op. cit.*, p. 53.

18 Alting Heinrich, *Theologia historica…*, *op. cit.*, p. 57-60.

19 Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 144, 214 et 239.

20 Comme Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 50, le relève, Alting, en adoptant cette tripartition, rejette la forme annaliste classique d'écriture de l'histoire pour souligner une structure herméneutique plus systématique mais, à certains égards, moins respectueuse des louvoiements de l'histoire. Pour preuve, la difficulté qu'il rencontre à intégrer à son modèle le règne de Louis VI (1576-1583) qui vit le retour aux pratiques luthériennes antérieures, événements qu'Alting qualifie assez maladroitement de « mutatio », ne pouvant réellement les harmoniser avec sa vision d'un « *incessus* » vers toujours plus de pureté.

Alting tient d'abord à souligner l'importance de la Réforme luthérienne, en particulier dans le développement des Églises palatines : si la purification de la doctrine évangélique restaurée est due aux réformateurs de Zurich, l'origine de cette restauration doit être imputée à la Réforme luthérienne et Alting prend soin de le mettre en relief :

> *« Luther posa le fondement ; Zwingli, c'est-à-dire les docteurs qui défendirent sa doctrine, renforcèrent ce fondement, l'extirpèrent de la superstition et l'achevèrent*[21]*. […] nous ne pouvons [donc] déduire le commencement de la Réformation [dans le Palatinat] de nulle part ailleurs mieux que du premier héraut de l'Évangile renouvelé, à savoir Martin Luther. »*[22]

Celui qui se trouve au commencement de la Réforme dans le Palatinat, c'est Luther, lorsqu'il y défend ses thèses de théologie et de philosophie qu'Alting prend soin de citer *in extenso* – lui et pas un autre[23]. Cette importance accordée aux origines luthériennes communes de la Réforme s'accompagne conséquemment d'une valorisation de la figure de Luther, tant dans l'*Historia Ecclesiae Palatinae* que dans son analyse de la *Confessio Augustana*, au sein de laquelle Alting consacre d'importants développements à la vie de Luther dans le cadre de sa réflexion sur les origines des Églises dites « luthériennes ». Le réformateur de Wittenberg y apparaît sous un jour assez favorable ; Alting souligne simplement de sa part une certaine propension à l'emportement, qu'il aurait fini par regretter, et évite consciencieusement de s'attarder sur son conflit avec Zwingli[24].

---

[21] « *Lutherus fundamentum posuit, Zwinglius h. e. qui doctrinam ejus tradiderunt Doctores, illud firmarunt, eduxerunt superstructione & absolverunt* » (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 130).

[22] « Initium Reformationis non aliundè rectiùs deducemus, quàm à primo Evangelii renati Praecone Martino Luthero » (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 138).

[23] Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 138-143. Parmi les auditeurs illustres de la dispute de ces thèses, se trouvaient en effet ceux qui seront les pères de la Réforme dans la région : Martin Bucer, bien sûr, mais également le luthérien Johannes Brenz et des personnalités telles que Theobald Billicanus (1493-1554). C'est à Bucer que l'électeur Frédéric II dut ainsi de posséder quelque lumière supplémentaire quant à l'Évangile, même si sa fidélité à Charles Quint fut cause de son approche timorée de la question religieuse. On notera, à ce propos, et comme le relève Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 54, qu'Alting ne semble pourtant pas connaître l'appel qui fut adressé à Bucer de venir implanter la Réforme à Heidelberg.

[24] Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 131-136. Alting semble avoir en tout cas lu la vie de Luther rédigée par Mélanchthon ainsi que celle de Melchior Adam. Sur la « *vita* » de Mélanchthon, cf. Backus Irena, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Aldershot : Ashgate, 2008, p. 2-7.

Cette mise en valeur des origines confessionnelles communes le conduit naturellement à minimiser les différences doctrinales entre les deux Réformes et à les réduire à un seul lieu théologique : celui de la cène[25]. C'est sur la base de ce seul article que les participants au Colloque de Marbourg se séparèrent en effet et non en raison de quelque autre controverse de moindre importance. Les autres points du désaccord classiquement reconnus, comme la prédestination ou les deux natures du Christ, sont en effet pour Alting le résultat de la malice diabolique (« *malitia diabolica* ») plus que d'un réel débat théologique de fond[26]. Ainsi en est-il tout particulièrement de la question de la prédestination à propos de laquelle, Alting l'affirme, un consensus évident a toujours régné, jusqu'à ce que quelques théologiens « *vicieux* » viennent troubler la quiétude de l'Église, par pur orgueil, comme ce fut le cas d'Arminius. Dans sa théologie historique, il va ainsi jusqu'à rechercher des traces de cette doctrine dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. De même, pour l'époque chrétienne, il élabore un impressionnant catalogue de tous les défenseurs du dogme, parmi lesquels on notera les noms d'Augustin, Bernard, Wyclif ou Jan Hus, mais aussi de Wessel Gansfort. Luther y figure bien évidemment en bonne place ; Alting défend en effet l'idée selon laquelle le réformateur ne renonça jamais aux thèses sur la grâce avancées dans son *De servo arbitrio*, comme le prétendirent certains luthériens. Par la suite, la doctrine de la prédestination subit certes une « *mutatio* » qui ne saurait être niée, mais dont il convient de bien saisir les causes. On peut bien sûr envisager une certaine influence des thèses d'Érasme, opposées à celles de Luther, mais il s'agit aussi de prendre en compte le contexte historique et en particulier les accusations des catholiques, qui voyaient dans la doctrine protestante une forme de réintroduction du « *Fatum* » stoïcien, et celles des anabaptistes, lesquels reprochaient aux protestants de

[25] Ainsi, à propos du colloque de Marbourg, Alting peut écrire : « post institutam dierum aliquot disquisitionem ac collationem, cum firmato in reliquis Doctrinae capitibus consensu, in uno articulo de Coenâ dissensus aliquis maneret, in hanc discessum fuit sententiam, ut fraternam dehinc omnes inter se colerent concordiam, neque propter controversiam leviorem vel ipsi in partes irent, vel Ecclesiae unitatem scinderent » (Alting Heinrich, *Exegesis Logica*…, *op. cit.*, p. 135) ; Alting considère également que cette controverse naquit « *occasione levi quidem, nunquam tamen satis deploranda* » (Alting Heinrich, *Theologia historica*…, *op. cit.*, p. 57).

[26] Alting Heinrich, *Exegesis Logica*…, *op. cit.*, p. 139.

faire dépendre la conversion de la nécessité divine et non d'un libre choix. De plus, si Mélanchthon se démarqua de Luther sur ce point et semble avoir défendu moins nettement la doctrine de la grâce luthérienne, en particulier lors des visitations de 1528, c'est parce qu'il entendait ainsi attirer l'attention sur les dérives morales que pouvait engendrer une telle doctrine, dérives justement constatées à cette occasion. C'est dans ce cadre qu'il faut, selon Alting, replacer la modification de la doctrine de la prédestination qu'opéra Mélanchthon et qui, selon ses adversaires, semble le faire tendre vers une forme de pélagianisme. Encore qu'il s'agisse, selon notre auteur, de distinguer les affirmations de Mélanchthon de sa méthode et du fonds de sa pensée à propos de ce point de doctrine. On peut en effet redonner à ses affirmations une signification en accord avec la doctrine luthérienne, qu'il ne semble jamais avoir mise en doute, en prenant soin de les replacer dans leur contexte ; il est clair, par ailleurs, que, quant à la méthode, Mélanchthon, en choisissant de traiter la question sur le mode analytique et non pas synthétique, accentuait l'importance de la repentance et de la foi au détriment de la cause de cette foi, qui doit être située dans le décret divin – mais ce n'était là, au fond, que pur choix méthodologique, non pas une récusation des bases mêmes de la doctrine luthérienne[27]. On voit ainsi comment les outils de l'histoire sont mis ici au service d'une

---

[27] Alting Heinrich, *Theologia historica…*, *op. cit.*, p. 296-299. De nombreux théologiens distinguaient alors, en bonne partie sous l'influence du philosophe padouan Jacopo Zabarella (1532-1589), entre deux méthodes de présentation du contenu d'une discipline académique : les méthodes synthétique (ou compositive) et analytique (ou résolutive). Pendant que la première méthode, suivant en quelques sorte le cheminement de l'« *ordo naturalis* », procédait des principes et des causes aux conclusions, la seconde, elle, partant de la connaissance du but vers lequel la pratique d'une discipline devait être orientée, décrivait le sujet de l'action et, finalement, exposait les moyens par lesquels ledit sujet parvenait au but fixé. Or, passer de l'une à l'autre pour ce qui est de la théologie pouvait avoir une certaine influence sur la valeur accordée à tel ou tel lieu théologique : présenter les *loci* de la théologie selon le modèle analytique poussait à mettre en évidence le but de l'économie du salut et les moyens donnés aux fidèles par Dieu pour les atteindre plus que les causes dudit salut, mises en valeur, quant à elles, par la méthode synthétique. En passant de la synthétique à l'analytique, Mélanchthon, pour Alting, en vint donc à ne plus accentuer aussi nettement le dogme de prédestination que ses prédécesseurs, pour mettre en valeur l'importance de la piété et de la repentance du fidèle. À propos de ces distinctions, on peut lire : Weber Otto, « Analytische Theologie. Zum Geschichtlichen Standort des Heidelberger Katechismus », in Weber Otto, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen : Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1968, t. 2, p. 139-141 ; Muller Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Grand Rapids : Baker Academic, 2003, t. 1, p. 184-186 ; et Léchot Pierre-Olivier, *Un christianisme « sans partialité »…*, *op. cit.*, p. 161-163.

récupération du *Praeceptor Germaniae* : si Mélanchthon semble s'éloigner de la vraie doctrine à propos de la prédestination, ce n'est que par un effet d'optique dû à une mauvaise compréhension du contexte d'énonciation de ses idées ainsi que de leur mode de présentation. Une juste analyse de son propos permet de montrer qu'il n'en est rien et que seule sa méthode de traitement de la question changea par rapport à celle de Luther. De fait, notre auteur le note clairement, « *Melanchthon idem docuit cum Luthero* ». Ce sont donc certains luthériens qu'Alting pointe en fin de compte du doigt lorsqu'il est question de la querelle survenue à propos de la prédestination entre eux et les disciples de Mélanchthon (la fameuse controverse « synergiste » de 1556-1560) : ce sont eux, ces « pseudo-luthériens », qui, à l'occasion de l'*Interim* d'Augsbourg, s'en prirent à Mélanchthon dont ils estimaient qu'il concédait par trop aux papistes, « *pacis causa* », et sombrait dans une formulation trop molle de la doctrine de la grâce par une terminologie différente de celle de Luther (« *phrasaeologiâ à Luthero deviâ* »). Ce faisant, ils contraignirent ainsi certains disciples de Mélanchthon, comme Victorin Striegel (1524-1569), plus tard professeur à Heidelberg, à « *s'avancer trop loin* » dans le débat et à verser dans une forme de pélagianisme[28]. C'est donc finalement « *pour des mots* » que les disciples de Flacius décidèrent de se battre, des mots qui furent finalement cause des déchirures ultérieures de l'Église[29]… Alting,

---

[28] ALTING Heinrich, *Theologia historica…*, *op. cit.*, p. 297.

[29] Alting opère une distinction intéressante entre vrais et faux luthériens (même si, il le reconnaît, le qualificatif de 'luthérien' ne s'avère pas respectueux de l'enseignement évangélique et plus particulièrement paulinien ; ALTING, Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 137-138). Il s'agit ainsi d'opposer ceux qui ne se séparent des réformés que sur le chapitre de la cène et ceux qui y ajoutent encore une série d'innombrables chicanes verbales. Ces derniers, qu'il nomme les « *pseudo-Lutherani* » (et qui correspondent principalement aux disciples de Flacius Illyricus), contredisent en effet aussi bien l'enseignement scripturaire que l'autorité de Luther lui-même. Ce sont eux qui cherchèrent systématiquement à quereller leurs frères réformés sur des détails au lieu de se concentrer sur l'essentiel, l'éloignement des superstitions papales (ainsi à propos du Colloque de Worms (1557), les disciples de Flacius sont accusés d'avoir troublé le développement favorable des négociations ; cf. ALTING Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 166). Parmi eux, il faut également ranger Joachim Westphal (1510-1574) et sa polémique contre Calvin. Il est en effet jugé responsable, aux yeux d'Alting, de la reprise et de l'amplification des hostilités, puisque avant son apparition sur la scène de l'histoire, les conflits semblaient devoir s'apaiser entre les disciples de Luther et ceux de Zwingli ; s'ensuivirent les querelles sur l'ubiquité, remises au goût du jour par Johannes Brenz et Jacob Andreae (ALTING Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 170-171).

on le voit, est donc prêt à un certain nombre de réinterprétations pour peu qu'il puisse démontrer que la question de la grâce et de la prédestination est certes importante mais surtout que l'accord existe entre une majorité de théologiens des deux bords à son propos.

C'est donc conséquemment que notre auteur, dans un appendice à son exégèse de l'*Augustana* destiné à montrer que les Églises réformées reconnaissent cette confession, se concentre sur la question de la cène, laissant de côté les autres points de litige. Il est significatif de relever que si ce texte est clairement traité sur un mode scolastique[30], notre auteur y entame pourtant plusieurs réflexions d'ordre historique[31]. La plus éloquente d'entre elles concerne l'article X de la Confession

---

[30] Alting recourt en effet ici à un syllogisme dont la majeure affirme que les Églises qui confessent la même doctrine que la *Confessio Augustana* à propos de tous les articles fondamentaux nécessaires au salut, qui en témoignent et qui l'approuvent peuvent être considérées comme adhérant à ladite confession. Or, selon la mineure, c'est le cas des Églises réformées ; par conséquent, en bonne logique, on peut conclure que celles-ci doivent être reconnues comme adhérant à la Confession d'Augsbourg. Le second syllogisme vise quant à lui à démontrer que si les *théologiens* de ces mêmes Églises défendent la doctrine de la confession et que les *magistrats* de ces Églises sont reçus dans la « société » de ladite confession, ces Églises reconnaissent de fait cette confession ; c'est le cas des théologiens et magistrats réformés, *ergo* les Églises réformées sont comprises dans la Confession d'Augsbourg. Pour ces deux syllogismes, voir : Alting, Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 116-128. On relèvera que l'usage du syllogisme était principalement réservé, dans la tradition ramiste, à la démonstration d'un axiome mis en doute par un parti adverse. Il semble qu'Alting, qui fut un élève de Piscator, théologien proche des idées de La Ramée, ait ici suivi l'enseignement de son maître. Sur l'usage ramiste du syllogisme, voir : Léchot Pierre-Olivier, *Un christianisme « sans partialité »…*, *op. cit.*, p. 358, n. 3.

[31] Au-delà de ce recours à la logique, c'est en effet à l'histoire brute, celle des faits et des documents, que se réfère Alting, en tentant de prouver la mineure de son syllogisme par une démonstration historique de cet accord général des Églises, des théologiens et des magistrats. Alting le fait en rappelant de manière pour le moins sélective les grandes dates de l'histoire des rapports entre les deux confessions naissantes : le Colloque de Marbourg, en 1529, où seul l'article de la cène fit problème, la réunion de Schweinfurt, en 1532, durant laquelle on s'entendit pour affirmer que la *Tetrapolitana* et l'*Agustana* défendaient la même doctrine, ou encore l'examen, par Luther, en 1538, de la *Confessio Helvetica Prior* et l'accord du réformateur quant à son contenu. Là encore, Alting procède par occultations successives, évitant par exemple de trop s'attarder sur la déchirure entre Zwingli et Luther survenue en 1529. Notre auteur préfère ainsi se concentrer, dans la mineure de son deuxième syllogisme, sur les événements qui virent théologiens réformés et luthériens se placer côte à côte contre les papistes : lors des colloques de Worms, Ratisbonne et Haguenau ou lorsque Bucer fut appelé à y remplacer Mélanchthon ou que Calvin fut désigné par les Strasbourgeois pour se rendre au Concile de Trente. Il en fait de même pour les magistrats en rappelant toutes les occasions qui permirent aux réformés d'être confirmés dans leur statut d'adhérents à l'*Augustana*, comme ce fut le cas encore en 1594, grâce à l'action efficace de Jean Casimir et de l'électeur Frédéric IV.

d'Augsbourg, celui qui traite de la cène[32]. Alting met ici en place un dispositif herméneutique assez simple mais relativement efficace en cherchant à montrer que la formulation originale de cet article a été très rapidement mise en cause par de nombreux théologiens et qu'il convient par conséquent de l'interpréter à la lumière des affirmations ultérieures de l'auteur de ladite confession, en l'occurrence Mélanchthon[33]. Alting met en effet en évidence l'existence de trois versions mélanchthoniennes successives du texte de cet article. La première formulation, trop proche de celle du dogme de la transsubstantiation, aurait été rejetée dès 1531[34]. La seconde version, sur laquelle les luthériens dont il est contemporain entendent demeurer[35], fut, tout comme la première, mise en cause assez rapidement et peut donc être considérée comme moins claire que la troisième[36], celle qui fut acceptée après la Concorde de Wittenberg de 1536 – et qui est reprise par la *Variata*. En mettant en évidence la nature évolutive de la confession, nature évolutive que même les luthériens ont reconnue en ayant finalement opté pour une seconde version plus nette, Alting souligne donc que la « *lectio* » adoptée par les réformés reflète mieux la vérité divine du sacrement, puisqu'il s'agit de l'ultime version élaborée par Mélanchthon. Ce sont donc les luthériens qui, sur ce point, se trouvent plus éloignés de la véritable intention de l'auteur du texte[37],

---

[32] Alting distingue trois ordres d'articles (« *ordines* ») : premièrement ceux qui font l'accord de tous ; ensuite ceux qui semblent être l'objet d'un désaccord alors que tel n'est pas réellement le cas ; un troisième type d'article enfin, qui n'en recouvre à proprement parler qu'un seul, l'article X, celui qui concerne la cène, à propos duquel existe un véritable désaccord. À propos des articles légèrement problématiques que sont le baptême, la confession, la pénitence, l'absolution privée et les œuvres, Alting cherche simplement à montrer que si l'on sait les interpréter correctement, le désaccord existant à leur propos n'est plus pertinent (Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 118-119).

[33] Sur cet argumentaire, qui n'est pas proprement original et remonte au moins aux années 1560, voir : Leube Hans, *Kalvinismus und Luthertum…*, *op. cit.*, p. 45-47.

[34] « *Corpus & Sanguis Christi sub specie panis & vini verè adsunt, & distribuuntur vescentibus in Coenâ Domini* » (Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 119).

[35] « *Corpus & sanguis Christi verè adsunt & distribuuntur vescentibus in Coenâ Domini* » (Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 120).

[36] « *Cum pane & vino verè exhibeantur corpus & sanguis Christi vescentibus in Coena Domini* » (AltingHeinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 120).

[37] C'est un argument que notre auteur reprend du reste dans son histoire de l'Église palatine, en rappelant que lors du Colloque de Worms, en 1557, la formulation de la Confession d'Augsbourg de 1531 fut en effet rejetée comme trop ambiguë. Alting affirme ainsi pareillement que c'est du point de vue des productions ultérieures d'un auteur que doivent être comprises ses paroles ambiguës, non à la lumière de quelque fantaisie dogmatique, en l'occurrence celle des pseudo-luthériens, comme les théologiens de Wittenberg, Jena et Giessen (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 168).

alors que les réformés son ceux qui ont su révéler la doctrine de la cène dans toute sa pureté. Il ne fait par conséquent aucun doute pour Alting que les réformés sont parvenus jusqu'où il convenait d'aller pour achever l'œuvre de réformation ; l'on ne saurait donc associer leur position à un excès, bien au contraire[38]. Cela étant, Alting s'empresse de préciser que le désaccord ne se révèle pas si important qu'il pourrait sembler l'être : l'essentiel reste en effet que les deux parties reconnaissent la même vérité à propos de la chose signifiée dans la cène et notre participation à celle-ci par le sacrement : le Christ et les bienfaits qu'il nous a accordés par sa mort. Le désaccord ne portant, *in fine*, que sur le mode de la présence du Christ et la « *manducatio infidelium* », on peut donc se demander si ces deux éléments concernent réellement des points fondamentaux de la foi chrétienne, nécessaires au salut des fidèles[39].

Des difficultés de la démarche

Comme le soulignait déjà Gustav Benrath, une telle lecture n'allait pas sans difficulté sur le plan de l'histoire locale : si la perfection de la doctrine réformée semble s'imposer de manière si évidente, il n'est en effet pas aisé d'expliquer pourquoi il fallut attendre près de trente ans entre la Réforme partielle implantée dans le Palatinat vers 1546 et son accomplissement sous Frédéric III. Alting l'admet volontiers : les bonnes choses prennent du temps ; l'œuvre de réformation est allée lentement dans le Palatinat[40], mais c'est précisément ce lent mûrissement qui justifie la place de « *mère et de métropole des Églises réformées d'Allemagne* » qu'occupent désormais les Églises palatines. Ce faisant, elles se sont fortifiées et leur purification n'en a été que plus complète. Bien évidemment, notre auteur ne se contente pas de cette pirouette rhétorique et égrène tout au long de son récit des explications à caractère politique, psychologique ou anthropologique[41]. Ainsi, Louis V était-il par exemple un prince

---

[38] Cela ressort de la définition des Églises réformées : ce sont celles qui se sont séparées de la papauté et ont réformé leur doctrine et leurs rites selon la Parole divine et ont donc rejeté la doctrine erronée de la présence corporelle du Christ et de la manducation orale. Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 114.

[39] Alting Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 121.

[40] Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 138.

[41] En particulier Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 138-143.

cherchant par nature le compromis, dans son pays comme au sein de l'Empire ; il est donc assez logique qu'il n'ait pas voulu par trop favoriser la Réforme alors naissante[42]. Mais ce sont également ses proches, ses conseillers, l'université et, derrière elle, le pape qu'il s'agit ici d'incriminer dans ce retard de l'œuvre réformatrice dans le Palatinat[43].

Ce faisant, Alting atténue l'impression de « saut » temporel que pouvait suggérer sa division en trois étapes du devenir de la Réforme dans le Palatinat et souligne par là même une certaine continuité, en particulier entre le règne d'Ottheinrich et celui de Frédéric III. Pour étayer cette continuité, mise en doute par certains luthériens, il fait feu de tout bois et n'hésite pas à accumuler les arguments : les actes sont là pour le démontrer, Ottheinrich aurait assurément poursuivi son œuvre de réformation si la vie lui avait été laissée[44]. Pour Alting, les signes de sympathie envers les réformés émanant de ce prince ne manquent pas, tant sur le plan de son attitude envers les calvinistes qu'envers leur doctrine, qui lui était du reste fort bien connue[45]. Nombreux étaient en effet les conseillers du prince, comme Michaël Diller (v. 1500-1570), et les théologiens, comme Pierre Boquin (1518-1582), à adhérer aux idées réformées, sans parler de l'influence accordée aux idées de Mélanchthon. Alting occulte par ailleurs sciemment l'appel à Heidelberg de certains théologiens d'obédience strictement luthérienne, dans le cadre d'une controverse avec des anabaptistes[46]. Cette occultation souligne, parmi d'autres éléments, combien notre auteur ne tient pas à mettre par trop en évidence les ruptures et cherche plutôt à donner une image de continuité entre les deux règnes et, partant, entre les deux confessions. En effet,

---

42 Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 148.

43 Alting mène du reste le même raisonnement à propos de Louis VI : Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », p. 223-226. Certes, ce dernier, à la différence de Louis V, apparaît comme imbu de ses convictions et lié par sa conscience à sa confession luthérienne (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 223, 224 et 226) ; il n'en demeure pas moins qu'Alting le décrit volontiers comme confirmé dans son orientation par les exhortations de sa femme et de certains théologiens luthériens, de même qu'il souligne qu'il lui arriva de douter du dogme de l'ubiquité (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 223).

44 Cf. Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 169-173, et les douze arguments qu'il avance en faveur de sa thèse.

45 Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 170.

46 Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 55.

Alting ne se prive pas de relever que Frédéric III poursuivit l'œuvre réformatrice de son prédécesseur dans une ligne tout aussi fidèle à la Confession d'Augsbourg. Puisque Ottheinrich était demeuré attaché à l'*Augustana*, malgré des intentions allant clairement vers une « perfection » de la Réformation, son successeur, en concrétisant ces intentions, demeurait, lui aussi, respectueux de ladite confession : si Alting affirme, comme en passant, que de nombreux éléments concernant les rites furent transformés sous Frédéric le Pieux, c'est en ayant pris soin de préciser au préalable que, « *pour ce qui est de la doctrine, presque rien ne changea, à l'exception du dogme de la cène* »[47]. C'était là, comme le note Gustav Benrath, une demi-vérité[48].

Ce sont donc les contours d'un confessionnalisme relativement ambigu que trace Alting. De fait, notre auteur tient à son orientation confessionnelle réformée ; il la justifie, l'illustre et en démontre la véracité. Mais c'est le plus souvent pour relativiser tout aussitôt l'importance des changements effectués en son nom. D'un côté, Alting semble ainsi expliquer au lecteur de son histoire des Églises du Palatinat que les changements opérés par Frédéric ne sont pas réellement significatifs, de l'autre, il insiste sur la nécessité de la démarche de réforme entreprise par le prince. On ne peut dès lors s'empêcher de voir, derrière sa façon relativement louvoyante d'envisager l'histoire de son pays et de sa confession, la situation confessionnelle délicate que nous avons évoquée en introduction.

« Dé-théologisation » de l'histoire et panégyrique politique

Quels sont dès lors les effets de cette approche de l'histoire sur son écriture ? Le premier d'entre eux nous semble résider dans ce qu'Anna Minerbi Belgrado a qualifié de « laïcisation du temps »[49] et que nous appellerions plus volontiers une « dé-théologisation de l'histoire » – comme on a pu parler de « dé-théologisation » du droit canon après Vatican II. Rechercher les raisons d'une rupture confessionnelle,

47 « Quoad doctrinam nihil pene mutatum, excepto dogmate de S. Coenâ » (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 183).

48 Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 56.

49 Minerbi-Belgrado Anna, *L'avènement du passé. La Réforme et l'histoire*, Paris : H. Champion, 2004, p. 15-81.

insister sur l'importance d'éléments psychologiques et politiques pour expliquer certains choix religieux erronés ou chercher à distinguer les raisons des avatars textuels de la doctrine, bref tenter de comprendre les raisons de l'erreur et d'en distinguer la vérité conduit non seulement ici à analyser de plus près les textes (quitte à y chercher consciemment des erreurs de formulation) mais aussi, et surtout, à valoriser les causes secondes (l'homme) au détriment des causes premières (Dieu). C'est ce qui explique probablement la quasi-absence, dans *l'Historia Ecclesiae Palatinae*, de ces acteurs classiques de l'histoire confessionnelle que sont Dieu, le diable ou, surtout, la Providence. Il nous semble que c'est là l'un des éléments qui permet sans doute d'expliquer ce « questionnement historique mesuré » qui frappa naguère Benrath chez Alting. En effet, et même si tel n'est pas le cas à première vue, la doctrine joue ici un rôle bien moins important que dans certaines histoires écrites quelques années auparavant ou dans d'autres univers intellectuels. Elle influence certes encore en partie la lecture, mais plus intégralement, puisque l'enjeu n'est plus seulement de la défendre mais aussi de chercher à l'accommoder avec celle d'autrui, afin de combler le gouffre se creusant entre lui et soi. Si le regretté François Laplanche a pu constater, pour la France, que la controverse confessionnelle fut en quelque sorte à l'origine de certains progrès historiographiques[50], on pourrait faire ici un parallèle avec ce constat, et souligner que, comme pour la controverse, l'irénisme fut aussi, dans le cas d'Alting et *mutatis mutandis*, un vecteur de progrès pour l'historiographie, en lui imposant de prendre plus au sérieux les facteurs humains dans le devenir de l'histoire. Il convient bien sûr de ne pas exagérer cette perspective car, si la lecture théologique des événements tend ici à s'effacer, le facteur identitaire semble encore, quant à lui, l'emporter sur l'objectivité historique – mais il s'agit d'un facteur identitaire moins confessionnel que « territorial ». Comme on peut le constater par ailleurs pour la Suisse francophone[51],

---

50 Laplanche François, « La controverse religieuse au xvii^e siècle et la naissance de l'histoire », in Le Boulluec Alain (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris : Éditions du Cerf, 1995, p. 373-404.

51 Voir en particulier : Léchot Pierre-Olivier, « D'une Réformation à l'autre… À propos des commémorations de la Réformation neuchâteloise de 1530 », *Variations herméneutiques*, N° 19, septembre 2003, p. 59-89 ; et Léchot Pierre-Olivier, « Mémoire confessionnelle et critique historique. L'émergence de la biographie farellienne dans l'œuvre du pasteur neuchâtelois Olivier Perrot (vers 1650) », in Paravicini-Bagliani Agostino (éd.), *La mémoire au Moyen Âge*, Florence : Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 399-415.

le mouvement de « sécularisation » de l'historiographie, qui s'amorce alors lentement, s'accompagne en effet d'un fort élan identitaire local, conduisant à la valorisation de certaines figures historiques – des réformateurs, comme Farel pour la Suisse romande, de l'électeur dans le cas du Palatinat.

Certes, l'objectif d'Alting consiste d'abord à démontrer le bon droit de Frédéric III à agir ainsi qu'il le fit et le respect qu'il conserva pour la Confession d'Augsbourg. Ainsi, si ce dernier décida, par exemple, de faire rédiger le catéchisme d'Heidelberg, ce n'est pas parce qu'il respectait moins l'*Augustana* que les autres princes protestants mais parce qu'il s'agissait d'uniformiser la forme des catéchismes au sein de son territoire et d'éviter ainsi d'éventuels débats[52]. C'était là son rôle et son devoir de souverain territorial[53]. Mais, ce disant, il nous semble que notre auteur va plus loin, pour tendre vers l'affirmation d'une réalité plus haute et plus grande à ses yeux. Alting, tout au long de son histoire, met en effet en scène un pouvoir princier seul auteur réel des changements confessionnels[54] – les théologiens sont en effet largement absents de sa perspective[55]. Frédéric III est à l'origine de toutes les décisions d'importance

---

[52] Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 189.

[53] Ce faisant, Frédéric III, comme son prédécesseur, ne faisait qu'exercer son bon droit en agissant « *jure territorii, tanquam custos utriusque tabulae* » (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 163 ; cf. p. 239). On notera, à la suite de Benrath Gustav A., *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung…*, *op. cit.*, p. 60, qu'Alting ne semble pas accorder ce droit à Louis VI lorsqu'il restaure le luthéranisme.

[54] Ceux qui font et défont la réalité religieuse du Palatinat, ce sont ses princes car ils en ont le droit et le devoir. Ceux qui décident du dogme, des formes rituelles, des structures ecclésiales et du bien-fondé de l'action des ministres, ce sont les différents électeurs du xvi[e] siècle, pas les théologiens. De même, lorsqu'il est question d'expliquer à son lecteur ce qu'est la Confession d'Augsbourg, Alting souligne que si les « causes instrumentales » de l'*Augustana* furent bien les théologiens qui la rédigèrent et donc, principalement, Mélanchthon, la cause « *principale* » de cette dernière ne fut autre que la volonté des princes protestants alors rassemblés à Augsbourg (Alting, Heinrich, *Exegesis Logica…*, *op. cit.*, p. 1-2).

[55] L'exemple de sa réécriture du débat à propos de la cène entre Hesshus et Klebitz est révélateur de son point de vue. Ce qui est frappant, c'est qu'Alting ne prend à aucun moment la défense de Klebitz, qui défend pourtant le point de vue réformé, et ce, selon nous, pour une raison bien simple : Klebitz, alors que Frédéric III lui interdit la parole afin d'apaiser les troubles occasionnés par leur conflit, enfreint l'ordre princier. Une telle faute semble revêtir, aux yeux de notre auteur, la valeur d'un crime : les opinions théologiques paraissent ici devoir plier devant le respect du prince et la fidélité au credo réformé se taire devant la loyauté vis-à-vis du souverain (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 176-180).

sur le plan religieux : l'élaboration du catéchisme d'Heidelberg (1562)[56] ou le Colloque de Maulbronn (1564) ; de même, c'est lui qui tranche la question de la discipline ecclésiastique et qui doit imposer à ses théologiens la défense de la vraie doctrine contre les luthériens de Tübingen[57]. Alting n'épargne à ces occasions aucun titre de gloire à son prince, et évite consciencieusement de parler de ses hésitations confessionnelles initiales, aujourd'hui bien connues[58] : il est un « *magnanime confesseur* », « *le plus religieux des souverains protestants* » dont la « *piété* », la « *prudence* », la « *tempérance* » et la « *candeur* » sont reconnues de tous[59]. Le zèle qui l'habite le conduit même à entreprendre, de son propre chef, et avec succès, la conversion d'un pasteur demeuré luthérien malgré les admonitions de ses confrères[60]. Cette valorisation de la figure de Frédéric III, qui atteint son paroxysme avec le Reichstag de 1566 et le triomphe de son héros, même si elle s'appuie en partie sur la réalité historique[61], est sans doute renforcée par le fait qu'Alting était avant tout un érudit gravitant dans la sphère la plus intime du pouvoir. L'histoire de l'Église palatine qu'il nous raconte est donc avant tout une histoire d'édiles écrite pour les édiles. Ses héros privilégiés sont les princes, les théologiens et les savants – très rarement le peuple de Heidelberg[62].

---

56 Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 189. C'est à Alting que nous devons la tradition selon laquelle Frédéric demanda à deux théologiens, Olevianus et Ursinus, de rédiger le catéchisme, et c'est surtout en raison de celle-ci qu'il est resté connu des chercheurs. Cette thèse a été très fortement critiquée depuis les années soixante du xxe siècle. Voir en particulier : Hollweg Walter, « Bearbeitete Caspar Olevianus den deutschen Text zum Heidelberger Katechismus ? », in Hollweg Walter, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1961, t. 1, p. 124-152 ; et pour une synthèse de la question : Bierma Lyle, « The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism », in Bierma Lyle (éd.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism : Sources, History, and Theology*, Grand Rapids : Baker Academic, 2005, p. 49-73.

57 Et tout cela, naturellement, dans le plus pur respect de la Confession d'Augsbourg. Cf. Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 211-212.

58 Benedict Philip, *Christ Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven : Yale U.P., 2002, p. 211.

59 Par exemple : Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 207 ; cf. p. 199, 202 et 220.

60 Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 214.

61 Benedict Philip, *Christ Churches…*, *op. cit.*, p. 211.

62 Si ce n'est à quelques rares occasions comme lorsque ce dernier, aux environs de 1545, entonna en chœur un psaume, signe de l'avènement prochain de la Réforme (Alting Heinrich, « Historia Ecclesiae Palatinae… », *loc. cit.*, p. 157).

En fin de compte, son histoire est donc surtout l'image, figée dans le temps, d'un pouvoir palatin plus brillant que jamais et d'une maison électorale alors au faîte de sa renommée, malgré les nuages annonçant déjà la catastrophe de 1622[63].

[63] Cf. Pursell Brennan C., *The Winter King. Frederick V of the Palatinate and the Coming of the Thirty Years' War*, Aldershot : Ashgate, 2003, p. 11-42.

Conclusions

Olivier Christin

Pour ce colloque consacré, non à l'histoire de la formation des Églises confessionnelles rivales au cours des XVI^e^-XVII^e^ siècles ou à celle des innovations institutionnelles qui les firent coexister plus ou durablement et plus ou moins pacifiquement en Europe, mais aux formes pratiques infiniment variées dans lesquelles les hommes et les femmes de la première modernité furent confrontés à la fin de l'unité religieuse et à la fracture confessionnelle, Bertrand Forclaz avait choisi un titre heureux et heureusement ambigu : l'expérience de la différence religieuse en Europe. Au terme de nos échanges, il ne paraît pas inutile d'en reprendre un à un les différents éléments pour mesurer l'importance et la nouveauté de ce qui s'est dit au cours de ces journées d'étude et pour dresser avec les orateurs l'agenda du travail qui reste sans doute encore à entreprendre sur ces questions dont chaque jour nous découvrons à la fois l'étrangeté et l'actualité.

L'expérience

Le terme, qui a priori n'a rien de déroutant ni de volontairement anachronique pour les sociétés de la première modernité, peut se comprendre de deux façons, au moins, qui font précisément écho à quelques-unes des nombreuses transformations des XVI^e^-XVII^e^ siècles, notamment en matière d'organisation et de hiérarchisation des savoirs.

Une « expérience » ou « faire une expérience » peut ainsi renvoyer aux enjeux, aux procédures et aux conflits spécifiques de l'espace scientifique alors en train de se constituer sous sa forme moderne et de se doter de règles propres, avec le sens de mettre à l'épreuve ou de soumettre à une épreuve, et par exemple de soumettre des corps à une force extérieure, un choc, une torsion, une variation brutale de température ou de pression. Cette acceptation, qui se rencontre très tôt au cours du Moyen Âge et encore chez Jean Nicot en 1608 (« *On le voit et cognoit on par expérience : experimento probatur* » ou « *sans ceste expérience : Citra hoc experimentum* »), prend évidemment un relief nouveau au cours des XVIe-XVIIe siècles avec l'essor de la philosophie et des sciences expérimentales. Mais dans les textes que l'on trouvera ici rassemblés, ce ne sont évidemment pas des corps physiques, des objets ou des matériaux que l'on verra être soumis à des épreuves de résistance ou de déformation. Ce sont des corps sociaux, des structures politiques, des catégories de pensée ou des dispositifs juridiques qui avaient longtemps organisé la réalité sociale et dit ce qu'il en était de ce qui est, pour parler comme Luc Boltanski[1] : des corps, qui disaient à chacun ce qu'il était professionnellement, spirituellement ou socialement, qui découpaient l'espace, organisaient le temps, ordonnaient le monde. Ces corps, que les sociétés d'Ancien Régime appellent « *compagnies* », « *sociétés* », « *confréries* », « *jurandes* » ou « *métiers* », ou justement « *corps* », se trouvèrent soudainement confrontés à la fin de la tunique sans couture et à l'éclatement religieux, sans jamais l'avoir été auparavant et sans avoir nécessairement les ressources pour faire face à cette épreuve imprévue.

Ce fut le cas des métiers urbains, qui pouvaient entremêler dans leur fonctionnement quotidien régulation économique, sauvegarde mutuelle et obligations religieuses, notamment à travers la prestation de serment et le respect des fêtes, comme chez les maîtres boutonniers et enjoliveurs de Metz dont les statuts de la fin du XVIIe siècle précisent qu'ils seront chacun leur tour astreints à avoir la charge de la confrérie[2].

---

1 Boltanski Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris : Gallimard, 2009, p. 93 *sq*. notamment.

2 *Statuts et atours pour la communauté des maistres boutonniers et enjoliveurs de la ville de Metz. Avec les lettres patentes…*, [Metz :] J. Antoine, 1697 ; on trouve des exemples comparables de lien entre métier et confrérie, ainsi dans les statuts des huchers-menuisiers de Paris (1694) : les deux textes sont accessibles sur Gallica (http://gallica.bnf.fr/).

Ce fut également le cas des institutions urbaines et villageoises dans lesquelles les rituels d'entrée en fonction des officiers et des magistrats pouvaient prévoir des cérémonies religieuses, comme la messe ou une procession, et rendre indispensable la prestation de serment, souvent sur des reliques. La fin de l'unité religieuse brise soudainement ces routines et soulève des questions auxquelles nul n'était préparé : une même jurande – celle des bouchers, par exemple – ou une même compagnie – une université ou un Parlement – peuvent-elles réunir des hommes qui ne partagent plus la même foi, qui ne respectent plus les mêmes fêtes, qui ne prêtent plus le même serment ? Faut-il changer les rituels, d'entrée en fonction ou de célébration des saints patrons, pour faire place aux dissidents religieux ou, au contraire, utiliser ces rituels pour leur fermer l'accès à ces corps qui jouent un rôle décisif dans la construction de la réalité sociale ?

L'éclatement religieux met aussi à l'épreuve des choses ou des objets apparemment plus abstraits et pourtant également déterminants dans l'organisation des sociétés d'Ancien Régime : des catégories de pensée et de représentation, des manières de percevoir, de parcourir et de confisquer l'espace villageois et urbain, notamment dans les processions, ou des façons de décider en commun des choses de la communauté. Le Saint-Empire ou le Corps helvétique en font l'expérience spectaculaire dès la fin des années 1520, lorsque les États et les cantons protestants décident de ne plus accepter de se soumettre dans les diètes et les *Tagsatzungen* aux décisions majoritaires en matière religieuse. La cohésion de l'Empire ou de la Confédération semble alors vaciller sous le choc que constitue ce rejet des formes dominantes de la décision collective[3]. Toutes proportions gardées, c'est bien le même écroulement des modes de décision traditionnels qui s'observe dans le recours au tirage au sort à Orange tel que le décrit ici même Françoise Moreil et avec lui la même remise en question des formes sous lesquelles les contemporains pensaient la communauté et leur appartenance à celle-ci.

---

[3] Elsener Ferdinand, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.*, 86, 1969, p. 238-281, ici p. 261.

C'est en fait une bonne part de l'édifice juridique construit depuis les XIIe-XIIIe siècles autour de la notion de *persona ficta*, au fondement d'institutions aussi déterminantes pour la société médiévale que les universités, les communes ou les confréries, qui se trouve soudainement ébranlé. Comme le bien commun, qui rassemblait dans un même corps ou une même communauté des acteurs dissemblables mais d'accord sur ce qu'il était, semble se dissoudre sous l'effet de la fracture religieuse et que du même coup la volonté de la majorité ne peut plus se présenter comme la volonté de la *persona ficta* elle-même, de nombreuses institutions ou associations vont être contraintes de chercher de nouvelles manières de se dire, de se gouverner et de compter leurs membres : les pétitions évoquées ici par Françoise Moreil en sont des exemples éloquents, qui rappellent les célèbres *Requêtes* des huguenots français en 1561[4] et révèlent l'importance nouvelle accordée au nombre et au décompte exact des rapports de force.

On peut en décrire rapidement une autre illustration, tout aussi significative, celle des célèbres consultations électorales – les Plus – organisées parmi les communautés d'habitants dès le début des années 1520 dans un certain nombre des territoires de l'ancienne Confédération au sujet de l'abrogation des images, des ornements d'église, de la messe et parfois tout simplement du culte catholique. Les Plus qui vont faire basculer progressivement une partie des bailliages communs du pays de Vaud administrés par Berne et Fribourg vers la Réforme à partir des années 1530 mettent ainsi clairement en jeu la définition même de ce qu'est la *Gemeinde* ou la communauté, bien loin de tout un courant historiographique qui incline à essentialiser celle-ci et à y voir une réalité tangible, incontestable et incontestée. Chaque Plus est en effet l'occasion de conflits plus ou moins ouverts qui s'enracinent dans l'ampleur des incertitudes que la division confessionnelle porte au jour : sur les bornes de la *Gemeinde* et l'ampleur de ses attributions notamment, mais aussi sur le positionnement de chacun des électeurs, que les ministres et les curés ont en fait bien du mal à évaluer avec

---

4 Benedict Philip, Fornerod Nicolas, « Les 2 150 églises réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique*, t. 311, 2009, p. 529-560 ; et Christin Olivier, « Compter, se compter, escompter : la formation de la cause protestante, 1561 », in Croq Laurence, Garrioch David (éds), *La religion vécue : les formes d'incorporation religieuse des fidèles dans l'Europe urbaine (XVIe-XVIIIe siècle)*, sous presse.

précision, et sur ce que doit être l'opération même de donner sa voix. Car dès lors que la possibilité de convoquer un Plus se dessine, catholiques et protestants, acteurs locaux et délégués des cantons souverains, officiers et clercs s'affrontent, parfois vivement, sur la constitution du corps électoral. Celui-ci se borne-t-il aux communiers et maîtres d'hôtels, à certaines veuves et à des enfants trop jeunes mais pouvant jouir d'une voix indivis ? Comprend-il, au contraire, les *Hintersässen* – littéralement ceux qui sont assis derrière dans les assemblées de communautés –, les clercs ou encore les natifs vivant hors de la paroisse mais toujours sur les terres de Berne et de Fribourg et les bourgeois étrangers, c'est-à-dire les habitants de Lausanne ou de Morges possédant des biens dans la paroisse ? On le voit, même là où la décision majoritaire peut continuer à produire ses effets très particuliers de réduction de la minorité et de construction d'une volonté collective nette, la nature de la communauté cesse d'être une évidence : c'est finalement la votation elle-même qui fait exister la collectivité tout autant que l'inverse[5].

Mais « faire l'expérience » revêt un autre sens, que signale également Jean Nicot à la suite d'une tradition littéraire et philosophique très longue, qui trouve une expression remarquable chez Montaigne : celui d'éprouver soi-même, de vivre par soi-même une rencontre, une situation, une période particulières et ici, en l'occurrence, d'être confronté à l'altérité religieuse de voisins, de collègues, de soldats, de marins, de négociants ou de voyageurs, et, souvent, trop souvent, d'être victime de cette confrontation dans les pogroms, les marginalisations politiques et les vexations du quotidien, dans l'exil aussi. Faire l'expérience, en ce sens, est synonyme de vivre pour soi la différence religieuse, d'en être affecté et transformé. Et comme pour l'historien moderniste, il n'est possible d'approcher ces expériences qu'à travers les traces qu'elles laissent ou les témoignages qu'elles suscitent de la part d'acteurs qui, en nombre sans cesse croissant, souhaitent en rendre compte dans des écrits aux statuts incertains mais qui ont en commun d'être en partie écriture de soi (récits de voyage, correspondance, journaux intimes, autofictions…), leur prise

5 Christin Olivier, « Putting Faith to the Ballot », in Elster Jon (éd.), *Collective Wisdom*, Cambridge : Cambridge University Press, sous presse. Sur les Plus, voir également l'article de Karine Crousaz dans cet ouvrage.

en compte dans la recherche a imprimé une double inflexion aux enquêtes récentes, dont ce colloque donne plusieurs exemples. La première inflexion réside d'abord dans l'attention accrue à l'*agency* et à la capacité – souvent très inégale – des acteurs à s'accommoder des nouvelles configurations du croire et des fidélités concurrentes, voire, dans certains cas, à en jouer avec plus ou moins de succès. Quelles que soient les formules et les formulations retenues pour décrire cette capacité – appropriation et intériorisation, simulation et dissimulation, métissage et bricolage –, elles offrent à l'évidence des perspectives d'analyse plus fines que ne le permettaient les partages trop larges et trop tranchés, comme ceux entre Réforme par le haut et Réforme par le bas ou entre religion prescrite et religion vécue (que l'on retrouve à peine déguisé dans l'expression d'« œcuménisme du quotidien »[6]), et les choix lexicaux trop vagues qui rabattaient les enjeux théologiques et sociologiques sur des dispositions psychologiques, des inclinations personnelles, des qualités individuelles.

La seconde inflexion, étroitement liée, est celle qui porte à accorder à la question du témoignage, et donc du travail de l'écriture, une importance nouvelle et par conséquent à s'interroger sur les formes et les enjeux de l'écriture de soi dans la formation des identités confessionnelles modernes, comme des transgressions frontalières, des circulations ou des conversions[7]. Journaux intimes, récits de voyage, récits de conversion dont on revoit aujourd'hui le nombre à la hausse, annotations personnelles de livres et de textes produits en masse pour contribuer à la consolidation des identités confessionnelles (comme la célèbre bible de Luther annotée par le négociant Hans Plock[8] ou le calendrier de Paul Eber annoté par Andries Bacher, médecin du duc de Wolfenbüttel), qui sont par là transformés en écrits d'une autre nature, sont quelques-uns des exemples les plus significatifs de ces nouveaux objets saisis par l'histoire religieuse de la première période moderne.

---

6 L'expression est de Frijhoff Willem, *Embodied Belief* : *Ten Essays on Religious Culture in Dutch History*, Hilversum : Uitgeverij Verloren, 2002.

7 Jouhaud Christian, Ribard Dinah, Shapira Nicolas, *Histoire, Littérature, Témoignage*, Paris : Gallimard, 2009.

8 Baensch Tanja (Hrsg.), *Vom Kardinalsornat zur Luther-Bibel. Kunst und Leben des Seidenstickers Hans Plock im Spannungsfeld der Reformation*, Berlin : Stiftung Stadtmuseum Berlin, 2005.

Différence religieuse

On pourrait s'étonner de voir ici des enjeux et des termes solidement construits par l'historiographie des dernières décennies comme ceux de *Konfessionsbildung* ou de *Konfessionspaltung*, de confessionnalisation ou encore de pluralisme confessionnel, délaissés au profit d'une expression : celle de « différence religieuse», plus anodine, du moins en apparence, et peut-être plus vague.

Ce serait pourtant se méprendre sur la portée de ce choix à la fois lexical et méthodologique dont les effets heuristiques sont bien réels, qui congédient toute essentialisation des confessions ou des appartenances confessionnelles, toute naturalisation des partages à travers lesquels la fin de l'unité chrétienne s'incarne et toute téléologie dans la célébration de formes de pluralisme ou de coexistence qui furent souvent vécues sur un mode dramatique. Dans le temps long de la fin de la chrétienté et de l'affirmation progressive de manières dissemblables de croire et de vivre sa foi, la différence religieuse n'existe pas en soi ; elle n'est pas repérable ou descriptible en dehors des opérations précises, toujours renouvelées, toujours différentes, qui la produisent, dans la controverse et la théologie bien entendu, mais aussi dans les rituels et les cérémonies, les usages sociaux plus ou moins codifiés, les manières d'être, de dire et de faire. Elle n'est pas une donnée intangible et facile à désigner dont il faudrait prendre acte, mais un travail des acteurs et sur les acteurs, un processus dont ceux-ci jouent et sont les jouets à la fois, dont ils héritent et qu'ils poursuivent de nombreuses façons. Car comme le rappelle fort bien le spectre des définitions latines données par Jacques Dupuys[9] en 1573, la différence est, ou peut être, aussi bien « *Discrimen, Differentia, Diversitas, Distantia* » et dans cette variété même des acceptations l'expression désigne parfaitement la complexité des processus religieux à l'œuvre dans l'Europe de la première modernité. Parler de « différence religieuse » n'est donc pas une manière de contourner les difficultés qui surgissent devant l'analyse, un moindre mot par rapport aux néologismes de l'historiographie, mais bien un moyen de faire place à des interrogations nouvelles et à des approches croisées.

---

[9] Dupuys Jacques, *Dictionnaire francois-latin : auquel les mots françois, avec les manieres d'user d'iceulx, sont tournez en latin…*, Paris : G. de Hus, 1573, p. 226.

C’est insister, comme on le voit dans ce volume notamment à propos des disputes étudiées par Fabrice Flückiger, sur l’historicité du travail de différenciation ou d’éclatement religieux et sur la diversité des acteurs individuels et collectifs qui y prennent part.

Comment ne pas relever dans cette perspective la fréquence et la précocité dans l’histoire du protestantisme de titres qui se donnent justement pour des inventaires de différences entre la vraie foi et l’idolâtrie ou l’hérésie et comme des repérages exacts des frontières en train de se construire ? Dès avant la guerre des paysans, on peut ainsi relever la parution d’ouvrages révélateurs comme ceux de Luther (*Unterscheyd des rechten und falschen gottesdiensts*)[10], de Philippe Mélanchthon (*Unterschied zwischen weltlicher und Christlicher Frömmigkeit* et *Fürnehme Unterschiede zwischen reiner christlicher Lehre des Evangelii und der abgöttischen Papisten Lehre*), de Nikolaus Manuel Deutsch[11] ou encore, sans doute quelques années plus tard, la brutalité du titre de la feuille volante illustrée par Ehrard Schoen, *Unterscheyd eins Münchs und eins Christen*. On constate la même chose deux décennies plus tard, avec l’essor du calvinisme, qui suscite avant même l’adoption de la confession de foi de 1559 la multiplication des titres se proposant d’établir clairement ce qui distingue la nouvelle foi des superstitions anciennes : la traduction du *Passional Christi et Antichristi* de 1521 chez Pierre de Vingle sous le titre *Les faictz de Jesus Christ et du Pape, par lesquelz chascun pourra facilement congnoistre la grande difference de entre eulx* (1534 ?), le *De la difference qui est entre les superstitions des anciens payens et les erreurs qui sont entre ceux qui s’appellent chrestiens* de Pierre Viret (1542), le *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie* du même Viret en 1551, ou encore ses *Actes des vrais successeurs de Jesus Christ et de ses apostres, et des apostats de l’Eglise papale : contenans la difference et conference de la saincte Cene de nostre Seigneur, et de la messe* (1554).

---

10 *Vnterscheyd des rechten vnd falschen gottes diensts |Unterschied des rechten und falschen Gottesdienstes*, Würzburg : Lobmeyer, 1524.

11 Manuel Nikolaus, *Ajn fasnacht spil So |zue Bern in kurtz verschiner zeit võ ettlichen Burgers sünen offenlich gemacht ist/ Darjn die |warhait in schimpffs weiß |vom Pabst vnd seiner |priesterschafft gemelt wirt.|Jtem ain ander spil daselbs vff der alten |fasnacht darnach gemacht. Anzaygender grossen vnderschayd zwischen dem Pabst |vnd Christũ Jesum vnserm sae]ligmacher*, Konstanz : Spitzenberg, Jörg, 1529 (jouée en 1523).

Mais l'expression a surtout le mérite de montrer que la différence religieuse – on serait presque en droit ici d'écrire la « *différance* »[12] – est presque sans borne ou sans terme puisque les acteurs y font jouer les éléments discrets, ou de discrimination, les plus infimes, comme les pratiques alimentaires, les choix vestimentaires, les manières de parler, l'usage du tutoiement ou de prénoms particuliers ou encore la dévotion avec laquelle tel individu ou tel groupe s'acquitte de ses devoirs religieux pour marquer les partages qu'ils entendent instaurer. L'histoire même du protestantisme montre que la fabrique de la différence fonctionne ainsi, distinguant et séparant sans cesse, juifs et chrétiens, catholiques et protestants, luthériens et anabaptistes, luthériens et sacramentaires, philippistes et gnésio-luthériens, dans une régression à l'infini où la proximité doctrinale d'ensemble ne pèse parfois que peu de chose face à la plus petite différence repérable. Et tout se passe comme si les luttes au plus près, entre les fidèles et les Églises les plus proches, avaient par moments la même intensité que celles conduites contre des ennemis avérés et lointains, si lointains, au fond, que leur sort n'est plus objet de préoccupation.

L'Europe moderne

Le choix d'un espace si vaste – et pour le coup presque sans frontière – aurait pu paraître présomptueux. Pourquoi ne pas s'en tenir à la Suisse, si merveilleusement compliquée dans son expérience de la division confessionnelle et si propice aux contre-exemples, aux exceptions qui confirment la quasi-existence de règles, aux variations d'échelle aussi entre paroisses, cantons, Corps helvétique, territoires alliés et bailliages communs ? Pourquoi ne pas s'en tenir à une comparaison entre deux ensembles territoriaux dont on aurait montré l'équivalence à un titre ou à un autre, et par exemple entre la Suisse et la prédominance d'une réponse territorialisée à la question de la division confessionnelle et le royaume de France qui s'engage, dès 1561-1562, sur une autre voie ? Le colloque prouve que le choix initial était judicieux et tout sauf arbitraire. Car si l'on regarde bien, ce n'est pas toute l'Europe que nous avons parcourue à grandes enjambées,

[12] Derrida Jacques, *Marges – de la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1972, p. 12 : « *la différance peut se comprendre comme "le mouvement de jeu qui 'produit'* [...] *ces différences, ces effets de différence"* ».

mais un espace bien particulier, qui court des anciens Pays-Bas vers la Lorraine et l'espace rhénan, la Franche-Comté et la Suisse, qu'un temps les historiens avaient qualifié de « *dorsale catholique* » (René Tavenaux) ou de « *frontière de catholicité* » (Pierre Chaunu).

C'est peut-être ce choix qui a contribué à conférer à la question des frontières ou de la frontière autant de présence dans nos débats et dans les textes que l'on trouvera ici, qui tranchent en cela partiellement avec les choix lexicaux des enquêtes sur les situations contemporaines de pluralisme religieux, comme celles d'Henri Laurens sur le Liban, par exemple, où le terme n'a plus tout à fait la même importance. Mais loin de l'image d'une ligne de front disputée dans d'âpres conflits, d'un nouveau *limes* séparant les anciens territoires de Rome et à sa suite de l'Église romaine des territoires barbares puis protestants, les frontières évoquées ici sont changeantes, mobiles, parfois incertaines, d'autres fois incontestables, et elles ressemblent en cela aux frontières qu'analysent les anthropologues et les sociologues, qui les envisagent à la fois comme des zones de dynamisme et d'expansion (comme le disait avec emphase le mythe américain de la Frontière, de l'Ouest sans borne, *The Frontier*), des espaces d'échanges et de circulation, des constructions sans cesse recommencées et produites par l'activité même des acteurs qu'elles rapprochent et séparent[13]. La frontière du comté de Sarrewerden ou celle de l'évêché de Bâle en sont de bons exemples, congédiant l'idée de lignes de séparation, de tranchées nettes, de cloisons étanches.

Mais en démultipliant ainsi la frontière, pour rappeler qu'elle se construisit dans une infinité de gestes et de propos, de stratégies et de relations, de hasards aussi dans lesquels, en effet, la religion n'est qu'un paramètre, qu'un enjeu, qu'une grammaire parmi d'autres, ce colloque nous oblige à prendre en compte la question redoutable que pose ici justement Christophe Duhamelle, celle de sa déclinaison dans d'innombrables domaines ou, plus exactement, dans un nombre sans cesse croissant et sans cesse changeant d'univers professionnels, de milieux, de lieux, en un mot d'espaces sociaux. La frontière confessionnelle, les frontières religieuses de l'époque moderne ne partagent pas des territoires immuables, nous le savons,

[13] Jeanpierre Laurent, « Frontière », in Christin Olivier (éd.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris : Métailié, 2010, p. 157-170.

et elles n'organisent pas davantage des univers sans histoire où se construiraient patiemment des identités pérennes, durables comme ont dit aujourd'hui. Le monde social change et avec lui la façon dont les frontières religieuses se déploient et sont mises en jeu par les acteurs, ne serait-ce justement que parce que la religion ne joue plus tout à fait le même rôle dans la définition d'eux-mêmes que ceux-ci entendent donner.

On peut en prendre pour exemple le cas fréquemment évoqué dans ces journées d'étude de la formation progressive, au cours de l'époque moderne, d'univers sociaux qui se pensent et se présentent comme aconfessionnels, supraconfessionnels ou postconfessionnels, c'est-à-dire, au fond, pour parler comme Emile Durkheim, des effets spécifiques du processus historique de la division du travail social. L'univers savant, comme on l'a vu en partie à propos des calendriers, la république des Lettres[14] ou encore le monde artistique sont quelques-uns de ces univers qui se dotent progressivement, via des institutions ad hoc, de règles propres qui déterminent à la fois leur mode de fonctionnement et les formes de reconnaissance mutuelle que s'y accordent leurs membres. Nombre de textes produits dans ces univers ou pour les conforter contre les critiques insistent donc logiquement sur le fait que ce sont le respect et la maîtrise de ces règles adoptées en commun qui constituent la condition sine qua non de toute participation à leur fonctionnement et non le rang, la naissance, l'origine nationale ou confessionnelle. Peut-être suffit-il ici de rappeler certaines des affirmations d'autonomie ou de distance à l'égard des questions confessionnelles qui accompagnent la naissance des grandes académies du xvii^e siècle pour en mesurer l'importance. Pour la Royal Society anglaise – sans entrer dans les débats d'aujourd'hui sur la portée réelle de ces protestations –, il faut citer des textes comme le mémorandum attribué à Robert Hooke qui assure que les membres devront scrupuleusement éviter de « *se mêler des questions religieuses, métaphysiques, morales* » ou l'historique[15]

[14] Voir ici la démonstration de Bost Hubert, *Pierre Bayle*, Paris : Fayard, 2006, qui montre que Bayle fait la théorie de la pratique des échanges lettrés de son temps pour en proposer la maxime essentielle : « *la force d'une preuve ne dépend point de la disposition d'esprit de celui qui la propose* ». La vérité n'est pas affaire de personne.

[15] *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Londres : J. Martyn, 1667.

de l'évêque Thomas Sprat qui souligne que la « *Royal Society veille parfaitement à ne se mêler de choses spirituelles* »[16]. De même, dès l'origine, l'Académie royale de peinture et de sculpture accueille indifféremment artistes catholiques et protestants, jusqu'à l'épuration entreprise à partir de 1681. Parmi les premiers membres, on trouve ainsi Sébastien Bourdon, Henri Testelin (mort en 1695 à La Haye), Jean Michelin, Mathieu Lespagnadelle (qui abjurera), Nicolas Heude, Jean Forest, Jacob d'Agard, Louis Elie Ferdinand (qui abjurera) ou encore un artiste aussi fortement associé à la culture protestante qu'Abraham Bosse[17] ; au XVIIIe siècle, de nouveaux noms viendront s'ajouter, parfois sur recommandation explicite du roi : Charles Boit, Bonis, Gustaf Lundberg, George Frédéric Schmidt, Alexandre Roslin, Jean André Rouquet.

Il a souvent été dit à propos de ces univers spécifiques qui gagnent parallèlement en autonomie et en légitimité, qu'ils font des règles que leurs membres se donnent la seule condition de recevabilité des jugements qui y sont prononcés : les énoncés philosophiques, les œuvres d'art, les expériences scientifiques ne doivent être jugés qu'en fonction de critères propres, ceux-là mêmes que les pairs y déterminent en commun et librement[18]. Dans la querelle du calendrier qui s'ouvre avec la réforme de 1582, Kepler fournit l'un des exemples les plus nets de cette aspiration à l'éloignement des arguments et des enjeux hétérogènes dans les débats scientifiques. Car non seulement il parle de la réforme grégorienne comme d'une « *affaire neutre* », c'est-à-dire, sous sa plume, dépourvue d'enjeu politique ou religieux, mais il rappelle aussi aux princes protestants que les astronomes n'ont poursuivi en la matière aucun autre but que l'introduction ou l'imitation des lois de la Nature et qu'ils devraient en faire de même :

---

[16] Conférence de Harrison Peter, « Religion and the Early Royal Society », http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/resources/FAR312%20Harrison.pdf.

[17] Vitet Ludovic, *L'académie royale de peinture et de sculpture*. Étude *historique*, Paris : Michel Levy Frères, 1861 : liste chronologique des membres en annexe.

[18] Sur la science de l'âge classique comme univers semi-autonome sous le seul contrôle de ses propres normes, voir Ben-David Joseph, *Éléments d'une sociologie historique des sciences*, Paris : PUF, 1997, p. 280 ; et Bourdieu Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris : Raisons d'agir éditions, 2001, p. 97.

> *« S'il a plu à Dieu d'ordonner le monde selon des proportions parfaites, pourquoi les astronomes ne pourraient-ils pas introduire une telle perfection dans le calendrier ? Le même souci d'ordre doit inciter les princes, dès lors que les améliorations ont été adoptées partout dans le monde, à ne pas prendre, dans cette affaire neutre, de chemin séparé. Une exacte répartition du temps n'est en effet pas sans incidences importantes sur la bonne organisation de la vie publique. Il est peut-être suffisant d'avoir fait sentir au pape notre indépendance pendant près de 20 ans. Il peut parfaitement voir que nous pourrions rester fidèles à l'ancien calendrier si cela nous était utile ; si nous décidons de l'améliorer, comme il l'a fait, ce n'est donc pas sous la contrainte, mais parce que nous le jugeons bon »*[19].

Plusieurs communications prononcées et discutées dans ce colloque ont nuancé cette interprétation classique de l'autonomisation du champ scientifique de la première modernité ou en ont plus exactement précisé les modalités originales : dans la querelle des calendriers, dans la circulation des retables ou dans les stratégies de souscription à des bibliothèques (voir ici même le texte de Norbert Furrer), la frontière confessionnelle n'est pas totalement ignorée, mais elle est comme déplacée, retraduite, reformulée parfois si fortement qu'elle en devient presque impossible à reconnaître, car les acteurs doivent s'adapter aux enjeux spécifiques de l'univers particulier de la science ou des beaux-arts et être sans cesse capables de montrer qu'ils ont les compétences pour y intervenir. Dans l'affaire du calendrier, notamment, une partie des préventions religieuses des princes et des villes protestantes contre une réforme voulue par le pape sera retraduite dans le vocabulaire savant du droit d'Empire, donnant lieu à des batailles d'experts extrêmement sophistiquées. Plus généralement, ces reformulations, ces retraductions et ces déplacements de la frontière confessionnelle sont emblématiques de l'expérience de la différence religieuse par les hommes et les femmes de l'Europe moderne.

[19] Lettre à Michael Mästlin, avril 1597, in Caspar Max, van Dyck Walther (Hrsg.), *Johannes Kepler in seinen Briefen*, Berlin : Oldenburg, 1930.

Présentation des auteurs

Lionel Bartolini est archiviste de l'État de Neuchâtel depuis 2008. Licencié en lettres de l'Université de Neuchâtel en 2000, il se spécialise dans l'histoire de la coexistence confessionnelle au xvi[e] siècle et collabore deux ans à un projet du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Assistant à l'Institut d'histoire de Neuchâtel en 2003, il est nommé l'année suivante aux Archives de l'État de Neuchâtel.

Kirstin Bentley a étudié l'histoire et la langue et littérature germanique aux Universités de Bâle et Fribourg-en-Brisgau. Elle est doctorante à l'Université de Bâle et rédige une thèse sur l'identité et l'altérité confessionnelle dans les écrits personnels des cantons de Berne et Soleure au xvii[e] siècle.

Olivier Christin est professeur ordinaire en histoire moderne à l'Université de Neuchâtel et directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Paris). Il a été président de l'Université Lyon II-Louis Lumière (2008-2009) et membre de l'Institut universitaire de France (1999-2004). Il est spécialiste des guerres de religion et des formes de coexistence confessionnelle aux xvi[e] et xvii[e] siècles.

Karine Crousaz, docteure ès lettres de l'Université de Lausanne, est actuellement maître-assistante à Lausanne. Spécialisée dans la période de la Renaissance, ses domaines de recherches comprennent l'humanisme européen et la Réforme protestante. Elle est l'auteure des ouvrages *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie* (Antipodes, 2005) et *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme, ca. 1537-1560* (Brill, 2012).

Christophe Duhamelle, ancien directeur de la Mission historique française en Allemagne (Göttingen), est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Ses recherches portent sur la construction des différences et des identités confessionnelles dans le Saint-Empire à l'époque moderne.

Fabrice Flückiger est assistant en histoire moderne à l'Université de Neuchâtel. Il prépare actuellement une thèse de doctorat sur l'histoire sociale des disputes religieuses organisées en Suisse de 1523 à 1536. Il travaille également sur le thème du miracle à l'époque de la révolution scientifique du XVIIe siècle et a consacré plusieurs articles au rôle des images dans la prédication médiévale.

Bertrand Forclaz, docteur de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, est collaborateur scientifique à l'Université de Neuchâtel et chargé de cours à l'Université de Genève. Il est spécialiste de l'histoire sociale du pouvoir en Italie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles, de la coexistence confessionnelle dans les Pays-Bas au XVIIe siècle et des identités politiques et confessionnelles en Suisse au XVIIe siècle.

Willem Frijhoff est professeur émérite d'histoire moderne à l'Université libre d'Amsterdam, et professeur invité sur la chaire Érasme de l'Université Érasme de Rotterdam. Il préside le programme national de recherche « Dynamique culturelle » de l'Organisation nationale de la recherche des Pays-Bas (NWO). Ses publications concernent en particulier l'histoire culturelle et religieuse de l'Europe et de l'Amérique du Nord.

Norbert Furrer, études en histoire, linguistique, langue et littérature russes aux Universités de Lausanne et de Moscou ; docteur ès lettres, chargé de cours à l'Université de Berne, auteur de : *Glossarium Helvetiae historicum I* (1991), *Das Münzgeld der alten Schweiz* (1995), *Die vierzigsprachige Schweiz* (2002), *Was ist Geschichte ?* (2003, 2007), *Geschichtsmethode* (2011), *Vade-mecum monétaire vaudois, XVI*e*-XVIII*e *siècles* (2011), *Des Burgers Buch (*2012).

Laurent Jalabert, maître de conférences à l'Université de Nancy II, a travaillé sur les questions de coexistence religieuse après 1648 dans l'aire germanique. Ses travaux actuels visent à approfondir cette notion et l'idée de frontière confessionnelle dans le monde rural et dans les armées de l'époque moderne.

Marco Jorio, études d'histoire moderne, d'histoire suisse et de littérature française aux Universités de Fribourg et de Poitiers. Licence ès lettres en 1976. Doctorat en 1981 avec une thèse sur la chute de l'Évêché de Bâle de 1792 à 1815. Assistant à la chaire d'histoire moderne de l'Université de Fribourg (1976-1981). Rédacteur en chef du Dictionnaire historique de la Suisse (DHS) depuis 1988.

Pierre-Olivier Léchot, maître de conférences en histoire moderne à la Faculté de théologie protestante de Paris, a consacré ses recherches à l'histoire des coexistences religieuses et de l'irénisme. Il est l'auteur de *Un christianisme « sans partialité ». Irénisme et méthode chez John Dury (v. 1600-1680)* (Honoré Champion, 2011). Également spécialisé dans l'étude de la théologie protestante durant l'ère confessionnelle, il travaille actuellement à une recherche sur les moralistes protestants francophones de la fin du XVIIe siècle.

Philippe Martin est professeur d'histoire moderne à l'université de Lyon II et directeur de l'ISERL (Institut supérieur d'études sur les religions et la laïcité). Il a d'abord travaillé sur les manifestations extériorisées du culte (paroisses, processions, pèlerinages) avant de se pencher sur le for privé avec des études sur les livres de piété et la lecture chrétienne.

Mathilde Monge exerce dans l'enseignement secondaire, après avoir enseigné dans les universités de Paris 1, Reims et Strasbourg. Elle a soutenu une thèse de doctorat sur la dissidence religieuse en Rhénanie du Nord (XVIe-XVIIe siècles), et co-dirigé l'ouvrage *Des religions dans la ville* (Rennes, 2010). Ses recherches actuelles portent sur la coexistence religieuse et sur les circulations des dissidents en zones frontalières.

Françoise Moreil, docteur en histoire, est maître de conférences à l'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse. Ses recherches actuelles portent sur les protestants de la principauté d'Orange à l'époque moderne. Avec Raymond Mentzer et Philippe Chareyre, elle a codirigé le volume *Dire l'interdit : The Vocabulary of censure and exclusion in the early modern reformed tradition* (Leiden, Brill, 2010).

Jean-Daniel Morerod, ancien élève de l'École vaticane de paléographie et de diplomatique, docteur ès lettres de l'Université de Lausanne, professeur d'histoire médiévale à l'Université de Neuchâtel depuis 1999. Intérêt actuel pour les mythes suisses et l'histoire des interactions politiques et économiques.

Andreas Nijenhuis, a effectué un parcours universitaire européen aux Pays-Bas (Rijksuniversiteit, Groningen, Vrije Universiteit, Amsterdam), en France (Université de Grenoble, EHESS), et en Italie (Institut universitaire européen de Florence). Ses publications, dont sa thèse, portent sur des aspects variés de l'histoire des Provinces-Unies et de ses représentations en France aux XVIe et XVIIe siècles (iconographie politique, historiographie et description viatique, coexistence et conflits religieux, Guerre de Hollande sous Louis XIV, commerce urbain, inspiration italienne de l'artiste néerlandais Carel van Mander). Il dispense des cours à l'Université de Savoie.

Michèle Robert, enseignante au Lycée Denis-de-Rougemont à Neuchâtel, se consacre depuis de nombreuses années à des recherches portant sur les consistoires seigneuriaux neuchâtelois. Une thèse de doctorat est en cours d'achèvement.

Index

A

C

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

R

S

T

U

V

W

Z

Table des matières

Troisième partie : Le dépassement des frontières confessionnelles

Quatrième partie : L'expérience des ecclésiastiques

Achevé d’imprimer

en janvier 2015

aux Éditions Alphil-Presses universitaires suisses

Responsable de production : Jacques Barnaud

Cet ouvrage collectif aborde les thématiques de la coexistence confessionnelle et du dépassement des frontières religieuses dans l'Europe des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Il entend ouvrir de nouvelles pistes de discussion à l'échelle européenne, par le biais d'un dialogue entre des chercheurs s'inscrivant dans des traditions nationales bien différentes (France, Pays-Bas, Suisse, Allemagne). Il s'agit dans les contributions rassemblées ici d'analyser les possibilités et les modalités des contacts interconfessionnels, en prenant comme point de départ l'expérience de la différence religieuse : l'expérience vécue d'acteurs sociaux très divers – ecclésiastiques, magistrats, lettrés ou bourgeois – mais aussi l'expérience tentée par les autorités politiques. Les approches utilisées sont diverses : étude de trajectoires individuelles, histoire intellectuelle et culturelle, histoire sociale et politique. Les recherches présentées, dans leur diversité, s'inscrivent dans un contexte historiographique marqué par la remise en cause des paradigmes insistant sur l'étanchéité des frontières confessionnelles.

BERTRAND FORCLAZ, docteur de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, est collaborateur scientifique à l'Université de Neuchâtel et chargé de cours à l'Université de Genève. Il est spécialiste de l'histoire sociale du pouvoir en Italie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles, de la coexistence confessionnelle dans les Pays-Bas au XVIIe siècle et des identités politiques et confessionnelles en Suisse au XVIIe siècle.

49 CHF

ISBN : 978-2-940489-09-1